

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

गाँधीवाद को विनोबा को देन

लेखक

डा० दशरथ सिंह

दर्शन विभाग, एच० डी० जैन कॉलेज,

(मगध विश्वविद्यालय)

आरा (बिहार)

पुनरीक्षक

प्रो० हरिमोहन झा

भूतपूर्व दर्शन विभागाध्यक्ष

तथा

ग्र० जी० सी० प्रोफेसर, पटना विश्वविद्यालय, पटना



बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

संयोजित संस्करण, अष्टम संस्करण, पटना-३

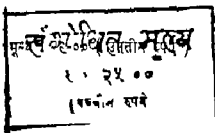
© विहार हिंदी ग्रंथ अकादमी, १९७५

विश्वविद्यालय-स्तरीय ग्रंथ निर्माण-योजना के अंतर्गत भारत सरकार (शिक्षा तथा समाज-व्यायाम मंत्रालय) के शत प्रतिशत अनुदान से विहार हिंदी ग्रंथ अकादमी द्वारा प्रकाशित

प्रकाशित ग्रंथ-संख्या १४०

प्रथम संस्करण मार्च, १९७५

२०००



प्रकाशक

विहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

सम्मेलन भवन, कदमकुआँ,

पटना ८००००३

प्रस्तावना

शिक्षण-संबन्धी राष्ट्रिय नीति-सकल्प के अनुपालन के रूप में विश्वविद्यालयों में उच्चतम स्तरों तक भारतीय भाषाओं के माध्यम से शिक्षा के लिए पाठ्य सामग्री सुकृभ करने के उद्देश्य में भारत सरकार ने इन भाषाओं में विभिन्न विषयों के मानक ग्रन्थों के निर्माण, अनुवाद और प्रकाशन की योजना परिचालित की है। इस योजना के अंतर्गत जयज्ञी तथा अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रन्थों का अनुवाद किया जा रहा है और मौलिक ग्रन्थ भी लिखाए जा रहे हैं। यह कार्य भारत सरकार विभिन्न राज्य सरकारों के माध्यम से तथा अथवा केंद्रीय अभिकरण द्वारा करा रही है। हिंदीभाषी राज्यों में इस योजना के परिचालन के लिए भारत सरकार के शत-प्रतिशत अनुदान में राज्य सरकार द्वारा स्वायत्तशासी निकाया की स्थापना हुई है। बिहार में इस योजना का कार्यान्वयन बिहार हिंदी ग्रन्थ अकादमी के तत्वावधान में हो रहा है।

योजना के अंतर्गत प्रकाश्य ग्रन्थों में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत मानक पारिभाषिक शब्दावली का प्रयोग किया जाता है, ताकि भारत की सभी शैक्षणिक संस्थाओं में समान पारिभाषिक शब्दावली के आधार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

प्रस्तुत ग्रन्थ गांधीवाद को विनोबा की देन डा० दशरथ सिंह की मौलिक कृति है, जो भारत सरकार के शिक्षा तथा समाज कल्याण मंत्रालय के शत प्रतिशत अनुदान से बिहार हिंदी ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित की जा रही है। यह ग्रन्थ विश्वविद्यालय-स्तर के दर्शन के विद्यार्थियों के लिए महत्वपूर्ण होगा, ऐसा विश्वास है।

आशा है, अकादमी द्वारा मानक ग्रन्थों के प्रकाशन-संबन्धी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जायगा।

— २१२१११ १/२ —

पटना,
२१/३/७५

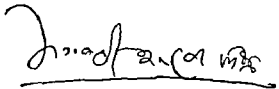
अध्यक्ष,
बिहार हिंदी अकादमी
तथा
शिक्षामंत्री, बिहार

प्रकाशकीय वक्तव्य

प्रस्तुत पुस्तक गांधीवाद को विनोबा की देन गांधी-दर्शन की सागो-पाग भीमासा के साथ देश के आधुनिकतम राजनीतिक चिन्तन पर भी पर्याप्त प्रकाश डालती है। गांधी-चिन्तन-धारा के साथ ही उनके शिष्यों और समर्थकों—जैसे विनोबा और प० नेहरू आदि—के विचारों को भी पुस्तक में उचित स्थान प्राप्त हुआ है। विनोबा के सवध में तो विद्वान लेखक ने इतनी सारी सामग्री एकत्र कर ली है कि इसपर एक पृथक ग्रंथ का प्रणयन हो सकता है। गांधी-दर्शन के दो विशेष तत्त्वों—सत्य और अहिंसा—का जो सूक्ष्म-विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है, वह प्रभावशाली होने के साथ-साथ विचार-प्रेरक भी है। सर्व-धर्म-समन्वय तथा सर्वोदय आदि जैसे महत्त्वपूर्ण विषयों पर गांधी और विनोबा के विचारों का विद्वत्तापूर्ण विश्लेषण-विषय पर लेखक की गहरी पकड़ का द्योतक है।

निश्चय ही यह पुस्तक गांधी-साहित्य की श्रीवृद्धि में सहायक होगी और विश्वविद्यालय के छात्रों एवं सामान्य पाठकों में लोकप्रियता प्राप्त करेगी।

पुस्तक के मुद्रण-प्रकाशन में जिनका सहयोग उपलब्ध हुआ है, अकादमी उनके प्रति कृतज्ञ है।



पटना,
२१/३/७५

निदेशक
बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

समर्पण

श्रद्धेय गुरुवर डॉ० रामजी सिंह,
भागलपुर विश्वविद्यालय
की
पुनीत सेवा मे,
सादर समर्पित

—दशरथ—

आमुख

दशन की मूल समस्या जीवन और श्रेयष्कर-जीवन के परिप्रेक्ष्य में जगत और इसकी अनुभूतियों की व्याख्या करना है। जिस ज्ञान विज्ञान, कला, साहित्य और दशन का सबव जीवन में नहीं है वह सब कुछ होते हुए भी तुच्छ है। वास्तविकता को उपेक्षित कर केवल तत्त्व और ज्ञान के सच्चे स्वरूप की खोज करना सचमुच गगनविहार है। बौद्धिकता और भाषा विश्लेषण का निश्चित रूप से दशन में महत्त्वपूर्ण स्थान है, परंतु जीवन में परे बौद्धिकता भी निरर्थक है। भाषा विश्लेषण का भी महत्त्व इसीलिए है कि जीवन के सबव में हमारी दृष्टि निर्भ्रांत हो सके। गाँधी और विनोबा ने दशन को वस्तुतः जीवन-दशन के रूप में लिया। उन्होंने दशन को केवल चिंतन और मनन के स्तर पर ही नहीं स्वीकारा, अपितु इसे अपने जीवन के व्यापक सदर्थों में प्रयोग का विषय बनाया। इसीलिए सच कहा जाय तो उनका जीवन ही मानव के लिए अमृतमय संदेश और दशन है।

गांधी और विनोबा पर अनेक ग्रंथ लिखे गए हैं। परंतु हिंदी में तो क्या, अंग्रेजी में भी मेरी जानकारी में कोई ऐसी पुस्तक नहीं आई है जिसमें गाँधी और विनोबा के विचारों का एक साथ लगभग सभी पहलुओं पर मुख्य स्थित और तुलनात्मक रूप से विचार किया गया हो। समाजशास्त्र के प्रायः सभी निकायों में स्नातकोत्तर कक्षाओं में गांधीवाद का किसी-न किसी रूप में अध्ययन किया-कराया जाता है। शोध की दृष्टि से भी गाँधीवाद आज का महत्त्वपूर्ण विषय है। आम जनता और समाज सुधारक भी गाँधीवादी वाद में अधिक रुचि और आकर्षण के साथ ग्रहण करते हैं। प्रस्तुत ग्रंथ में उनकी आवश्यकताओं एवं आकांक्षाओं को तुष्ट करने का प्रयास किया गया है। यदि इससे पाठकों का कुछ भी लाभ हुआ तो लेखक अपना प्रयत्न साध्य मानेगा।

गाँधी और विनोबा का दशन वस्तुतः समग्र दशन है। अतः प्रस्तुत ग्रंथ में न केवल उनके आचार, धर्म और समाजशास्त्रीय विचारों को ही लिया गया है, अपितु उनके तत्त्वशास्त्र और ज्ञानसिद्धांत का भी समुचित विवेचन किया गया है। चूंकि 'गाँधीवाद' एक विवादास्पद पद है अतः प्रथम अध्याय में ही इस प्रश्न पर गहराई से विचार कर लिया गया है कि गाँधीवाद

है अथवा नहा यदि है भी तो किम जन म ? जादि जाति । सभी जघ्याया की शैलियों म विषय-सामग्री क अनुस्य षोडा बहुत हर-फर करना पना है । निष्कष प्रत्येक जघ्याय म प्रत्येक विचार के साथ दे दिया गया है, अत जल्य म इसके लिए स्थान तहा त्रिया गय । विषयो के विवेचन म विनेपकर मूठ खोना का हा सहारा त्रिया गया है । शय ली रचना म यद्यपि अनेक पुस्तका म सहायता ली गई है जिनक त्रिए में उनके लेखको एव प्रकाशको का ऋणी हू । गात्री जीर विनोदा के विपुल वाग्मय को देखत हुए पूणता का दावा नहा किया जा सकता । अत आलाचनाया तथा सुवाचो का सह्य स्वागत है ।

शय के प्रकाशन के त्रिए विहार हिन्दी ग्रन जकादमा क अध्यक्ष १० रामराज सिंह निष्कष डा० भगवती शरण मिश्र प्रकाशन जघिगरी श्री वैजनाथ सिंह विनोद तथा श्री रामनरेण सिंह बालमीकि प्रस धयवादा क पात्र हैं । इस शय के सपादक श्री० हरिमोहन या जी न रमक सपादन का काय भार स्वीकार कर मने वृत्ताय किया है । श्री आर० आर० दिवाकर भूतपूव राज्यपाल विहार न इन शय के लिए दो जब्द त्रिव है । उनके ऋण म म कभी भी मुक्त नहीं हो सकता । जन म व सभी हमार शयवाद के पात्र हैं जिहोने अपन अमूल्य सुवाचो एव सम्मतियों म मम वृत्ताय किया है । वे भी धयवाद के पात्र हैं जिहोने इन काय के त्रिए मुने अनुप्ररित किया है । स्थाना भाव म जग अलग नाम म कृतता नापित करन म असमय ह जत इसके त्रिये में क्षमाप्रार्थी हूँ ।

महावीर जयती

२४४७५

[३० महावीर २५०० वां निर्वाण महोत्सव वष]

दगरथ सिंह

दशन विभाग

एक० डी० जन कालेज आरा

(विहार)

एक दर्शन

यह विद्वत्तापूर्ण अध्ययन अत्याधुनिक काल के हमारे दो महान समाज-
 दाशनिक और कर्मयोगी गांधी और भावे के शिक्षण दीक्षण को समाविष्ट
 करना है। इस मन्त्र आयाम के विद्वत्तापूर्ण अध्ययन के आमुक्त या भूमिका
 या प्रवेश लिखन के धारे में सोचना मेरे लिए उद्भूत गृहता का नाय होगा।
 भारतीय परिस्थितियों और आचारा में भी ऊपर उठकर इन कर्मयोगियों ने
 विश्वव्यापी मन्त्रिक को अपनी ओर आकृष्ट किया है। इसलिये मैं उक्त
 विषय के कुछेक बिन्दुओं पर ही आलोचनात्मक दृष्टि डालकर सन्तोष करूँगा।

लेखक ने स्वयं चिन्मत्तापूर्वक अपने ग्रन्थ को गांधी दर्शन का विनोबा जी
 की देन कहा है। वस्तुतः यह कहना सत्य होगा कि विनोबाजी भारत और
 विश्व को गांधीजी की ही देन हैं। अगर विनोबाजी गांधी और उनके महान
 अभियान में सौभाग्यवश आकृष्ट नहीं होते तो वे कुछ दूसरा ही हो जाते।
 यह इतिहास की बहुत सारी अच्छी घटनाएँ हमें एक है।

जीवन के प्रति गांधी का दृष्टिकोण न केवल समझने योग्य था अपितु
 अलखण्ड था—यह स्पष्ट है। अतः उन्होंने मानव-जीवन के प्रत्येक पक्ष और
 क्षेत्र पर लिखा है, जो मनुष्य को उदात्त बना सकता है और उनकी दृष्टि में
 पशु-प्रवृत्ति में दिव्यता तक उन्नत कर सकता है। यह निरन्तर स्वाभाविक
 था कि उन्होंने दूसरों के द्वारा अपनाय गये विभिन्न विचारों को छोड़त हुए
 सतर्कता से कुछ काय-पद्धतियों पर ध्यान केन्द्रित किया था। विस्तार में कहता
 हूँ, जैसा कि लार्ड माउण्टबेटन ने कहा था—“वे भारत की स्वतंत्रता के विधाता
 थे, लेकिन वे सामाजिक, आर्थिक क्रान्ति, सर्वोदय-मिद्धान्त के अनुसार आदर्श
 समाज वाञ्छित वगैरहिन और जानिहीन समाज, सर्वोदय-मिद्धान्त के अनुसार
 आदर्श समाज और ट्रेस्टीशिप की धारणा का अनुसन्धान नहीं कर सके।

इस प्रकार गांधीवादी पद्धति में सम्पादन करने के लिए बहुत कुछ था,
 यद्यपि नए आदर्शों की रचना करने के लिए कोई चिन्तन प्राप्त नही था।

सौभाग्यवश, भारत और विश्व के लिए विनोबा उपस्थित थे और अभी भी हमारे बीच हैं, जिनमें गाँधी के प्रसंग में विवरण के दृष्टिकोण से न केवल योग्यता थी अपितु विचारणाओं को मुदृढ रूप में सम्पादित करने में समर्थ भी थे, जिनका प्रयोग उनके बिना गिनियल ही जाता।

गांधीजी के विषय में केवल जगरेजी में करीब ६०० ग्रंथों की एक सूची है। विनोबाजी के ऊपर भी अनेक ग्रंथ हैं। लेकिन यह अवश्य कहा जा सकता है कि दोनों के जीवन चिन्तन और क्रियाओं को जोड़ने वाले ग्रंथ नहीं के बराबर हैं।

यहाँ पहली बार हिंदी में एक समृद्ध ग्रंथ प्रस्तुत है, जो भारत में युगल व्यक्तित्व की समन्वय में सहायक है। वे एक अर्थ में दो में एक और दूसरे अर्थ में एक में दो कहे जा सकते हैं। वस्तुतः यह एक मोहक अध्ययन ग्रंथ है।

उदाहरण के लिए श्री विनोबा तत्त्व विज्ञान, दर्शन शास्त्र, धर्म, आध्यात्मिकता, रहस्यवाद और उस प्रकार के विभिन्न विषयों पर लिखित में सक्षम रहे हैं। उनके गंभीर अध्ययन, जगाध विद्वत्ता और अनेक भाषाओं की दक्षता ने उन्हें ऐसे लेखों के लिए विस्तृत अवसर दिया। उनका भूदान आन्दोलन कृष्णा और भ्रातृत्व भाव में निःसृत कहा जायगा लेकिन उनका ग्रामदान और ग्रामराज्य-आन्दोलन मूल रूप में जनतन्त्र-निर्माण के लिए थे।

मैं प्रसन्न हूँ कि लेखक ने जाधुनिक भारत के इन दोनों महान् सपूतों के तुलनात्मक-संश्लेषणात्मक दृष्टिकोण के सभी महत्त्वपूर्ण पक्षों को प्रस्तुत करने में कष्टसाध्य श्रम किया है। इस सम्पूर्ण अध्ययन के साथ हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यह तुलनात्मक अध्ययन दोनों के अध्ययन अभिनन्दन के अत्याधुनिक दृष्टिकोण में सन्तुष्ट करता है। ये दोनों ही एक दूसरे के पूरक हैं।

हमलोग यह जानकर प्रसन्न हैं कि भारत की सांस्कृतिक धरोहर न केवल निरन्तरतापूर्ण है, अपितु जीवन्त है, इसमें भी अधिक कहा जा सकता है कि यह रचनात्मक और परिणाममय है, क्योंकि गाँधी और विनोबा दोनों के चिन्तन और उपरब्धियों ने निरवजनीन चिन्तकों को प्रतिकूल परिस्थितियों में भी एक साथ बँटने और भारतीय मनीषा के गंभीर स्तरों पर सोचने को बाध्य किया है। अन्ततोगत्वा मनुष्य की चिन्तना में परिवर्तन ही मनुष्य की वर्तमान दुःखद स्थिति में परिवर्तन की कुंजी है। और यही वह वस्तु है जिसको गाँधी और विनोबा दोनों ने बतलाया है—ये हृदय का परिवर्तन चाहते हैं।

मुझे इसमें तनिक भी सन्देह नहीं है कि यह प्रथम गांधी-दर्शन की दिशा में न केवल एक उलपट्टि है अपितु महान् एव जीवित गांधीवादियों में से एक गांधीवादी के चिंतन और कर्म के आलोक में गांधीवादी-चिन्तन पर एक नवीन और ऐतिहासिक विचार-दर्शन भी प्रस्तुत करता है ।

मूल-अंगरेजी
अनु० प्रो० कृष्ण जीवन भट्ट
मुजफ्फरपुर (बिहार)

आर० आर० दिवाकर
श्री जरविद कुम्पा
२३३ सदाशिव नगर
बगलौर-७ (कर्नाटक)

विषय-सूची

प्रथम अध्याय

पृष्ठ

गाँधीवाद और नव्य गाँधीवाद

१—१७

१	विषय प्रवेश	३
२	'वाद' व्युत्पत्ति और अर्थ	३
३	गाँधीवाद किन अर्थों में 'वाद' नहीं है ?	
	(क) गाँधी का विचार 'गाँधीवाद है,	
	गाँधीवाद अमर रहेगा	७
	(ख) आचार्य कृपलानी का मत गाँधी-वाद	७
	(ग) सत विनोबा का मत निर्विचरवाद	९
	(घ) "गाँधीवाद" का विरोध क्यों ?	१२
४	गाँधीवाद किन अर्थों में वाद है ?	
	(क) गाँधीवाद एक सिंहावलोकन	१५
	(ख) गाँधीवाद एक कार्य पद्धति	१८
	(ग) गाँधीवाद एक सिद्धांत एवं सिद्धान्त-तंत्र	१८
	(घ) गाँधीवाद सम्पूर्ण गाँधी-वाङ्मय के अर्थ में	२२
	(ङ) गाँधीवाद एक वीतराग कथा के अर्थ में	२३
	(च) गाँधीवाद एक जीवन-दर्शन के अर्थ में	२६
५	मूल्यांकन	२६
६	गाँधीवाद के पुरस्कर्ता	
	(क) पंडित अवाहर लाल नेहरू और गाँधीवाद	३३
	(ख) चक्रवर्ती राजगोपाळाचारी और गाँधीवाद	३५
	(ग) डॉ० राममनोहर लोहिया और कुजात गाँधीवाद	३६
	(घ) सर्वोदय विचार एवं सत विनोबा का गाँधीवाद	६०

सह 'अ' गौंधी विचार

१ विषय-प्रवेश	५१
२ ज्ञान-मीमांसा का अर्थ	५२
३ ज्ञान का स्वरूप	५३
४ ज्ञान की सभाव्यता	५७
५ ज्ञान की सीमा	५६
६ सत्यता और उसका प्रमाणीकरण	६०
७ ज्ञान की पद्धति	६२
८ ज्ञान के प्रकार एवं ज्ञान के साधन	
(क) आसवचन	६३
(ख) बुद्धिज्ञान	६५
(ग) अन्वेष	६८
९ निष्कर्ष	७१

सह 'ब' विनीवा का ज्ञान सिद्धान्त

१ विषय प्रवेश	७१
२ ज्ञान का अर्थ	७२
३ ज्ञान और विज्ञान	७३
४ ज्ञान का स्वरूप	७५
५ ज्ञान की सत्यता	७६
६ ज्ञान के नैतिक निर्धारक	८०
७ ज्ञाता और ज्ञेय का संबंध	८१
८ ज्ञान के मनोवैज्ञानिक साधन ज्ञानन्द्रिय मन धृति-स्मृति-वृद्धि भावना वृद्धि और भावना प्रज्ञा मेधा	८३
९ ज्ञान की पद्धति	६०
१० ज्ञान के प्रकार	६२
११ आत्मज्ञान और विज्ञान—आत्मज्ञान की आवश्यक श्रद्धा—आत्मज्ञान के साधन—आत्मज्ञान की प्रक्रिया— आत्मज्ञान का ध्येय—आत्मज्ञान और विज्ञान संबंध निरूपण	६४
१२ निष्कर्ष	१०१

तृतीय अध्याय

तत्त्व-मीमांसा

१११-२००

१	विषय-प्रवेश	११३
२	मूल-तत्त्व	

(क) ब्रह्म और ईश्वर-विचार

१	ब्रह्म-तत्त्व	११५
२	ईश्वर-तत्त्व	
	(अ) गाँधी-विचार में ईश्वर-तत्त्व	१२१
	(ब) विनोबा-विचार में ईश्वर-तत्त्व	१२६
	(स) तुलनात्मक अध्ययन	१३५
३	ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण	
	(अ) गाँधी द्वारा प्रतिपादित युक्तियाँ	१३७
	(ब) विनोबा द्वारा प्रतिपादित युक्तियाँ	१४२
	(स) तुलनात्मक विचार	१४५
४	सत्य और ईश्वर	
	(क) सत्य के जय	१४६
	(ख) सत्य और ईश्वर	१५०
	(ग) मूल्यांकन	१५७
५	ईश्वर एवं अशुभ की समझौदा	
	(क) गाँधी के विचार	१५८
	(ख) विनोबा के विचार	१६०
६	सामान्य मूल्यांकन	१६२

(ख) आत्म-विचार

१	गाँधी-विचार में आत्म-तत्त्व	१७१
२	विनोबा-विचार में आत्म-तत्त्व	
	(क) आत्मा का स्वरूप	१७२
	(ख) आत्मा-परमात्मा का भेद	१७६
	(ग) जीव और जात्मा	१७७

		पृष्ठ
(घ) ब्रह्म, ईश्वर और आत्मा		१७८
(च) आत्मा और सौंदर्य बोध		१७६
(झ) आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण		१८०
(ञ) एकर और विनोय		१८१
(ग) जगत विचार		
१ गौरी के विचार		१८८
२ विनोय के विचार		
(अ) स्फूर्तिवाद		१६०
(ब) गणितवाद		१६५
(स) चेतन एवं प्रयोजनवाद		१६७
३ मूल्यांकन		२००
चतुर्थ अध्याय		
	नीति एवं धर्म-मीमांसा	२०१ ३२५
१ विषय-प्रवेश		२०३
२ नीति एवं धर्म के आधार तत्त्व		२०५
	(क) वस्तुगत आधार	
१ स्वयम् विचार		२०६
२ वणाश्रम धर्म		२१६
३ व्रत विचार		२२७
४ सब प्रसमत्वय		२७१
५ सर्वोदय		२७६
	(ख) मनोवैज्ञानिक आधार	
१ विषय प्रवेश		२८५
२ अनासक्ति एवं निष्काम क्रम		२८७
३ साधन-माध्य विवेक		२६१
	(ग) अतृप्त्यतिवृत्तिक आधार	
१ क्रम मिथ्याता एवं विवेचन		३०२
२ मोक्ष और उसकी साधना		
(क) मोक्ष का स्वरूप		३०४
(ख) मोक्ष-साधन		३०६

	पृष्ठ
१ सूक्ष्म जमयोग	३०६
२ सामूहिक समाधि	३०७
३ साम्य योग	३१०
४ साम्ययोग की प्रक्रिया	
(क) ज्ञान-योग	३१२
(ख) भक्ति-योग	३१२
(ग) काम योग	३१३
(घ) गुण विकास	३१४
(ग) निष्कष	३१५
३ नीति एवं धर्म मूल्यांकन	
(क) गाँधी विचार	३१६
(ख) विनोबा की देन	३२१

पंचम अध्याय

समाज-दर्शन—१

३२७ ४३८

१ दार्शनिक का सामाजिक दायित्व एवं समाज-दर्शन का महत्त्व	३२६
२ समाज-दर्शन का वेदवैदिक मानव और मानव स्वभाव	३३०
(क) गाँधी विचार	३३१
(ख) विनोबा की देन	३३३
३ व्यक्ति और समाज	३३६
(क) व्यक्ति-मिथ्यात	
(१) गाँधी विचार	३४६
(२) विनोबा की देन	३५३
(ख) समाज मिथ्यात	
(१) गाँधी विचार	३५५
(२) विनोबा की देन	३५६
(ग) व्यक्ति और समाज का संघ	
(१) गाँधी विचार	३६७
(२) विनोबा की देन	३६६
(घ) मूल्यांकन	३७०
४ इतिहास-दर्शन	
(क) प्राकृतिक	३७२

	पृष्ठ
(ख) गाँधी विचार	३७३
(ग) विनोबा की देन	३७६
५ राजनीति दशान	
(१) राज्य-सिद्धांत	३८४
(क) विषय-प्रवेश	३८४
(ख) प्रचलित राज्य-व्यवस्था की समीक्षा—	
गाँधी विचार	३८५
विनोबा की देन	३८६
(ग) राज्य और उसका सावधमता	
गाँधी विचार	३९४
विनोबा की देन	३९६
(घ) अहिंसक राज्य	
(१) गाँधी विचार	३९७
(क) अहिंसक राज्य का स्वरूप	३९७
(ख) अहिंसक राज्य का संगठन	४०१
(ग) अहिंसक राज्य के कार्य	४०४
(२) विनोबा की देन	४०४
(च) लोक शक्ति और लोक-नीति	
(१) लोक शक्ति	४१२
(२) लोक-नीति	४१५
(छ) गाँधी, विनोबा और अराजकतावाद	४२३
६ ट्रस्टीशिप का दशान	४२८
विनोबा और विश्वस्त वृत्ति	४३५

षष्ठ अध्याय

समाज दर्शन—२ (क्रांति-दर्शन)

६३६-१६०

१ (क) विषय-प्रवेश	६४१
(ख) गाँधी विचार	४४२
(१) सामान्य विशेषताएँ	४४२
(२) सिद्धांत विभाजन	४४७
(३) समाज-परिवर्तन का लक्ष्य	४४८

२	ज्ञाति की प्रक्रिया	पृष्ठ ४१०
	(क) कल्ल	
	(१) सामान्य अवलोकन	४५०
	(२) मानसवादी व्याख्या	४५४
	(ख) कानून	४५७
	(ग) कृष्णा	४६१
३	ज्ञाति के गति तत्त्व	४६२
	(क) हृदय परिवर्तन	४६२
	(ख) विचार परिवर्तन	४७१
	(ग) स्थिति-परिवर्तन	४७३
✓	सत्याग्रह दधान	४७५
	(१) गांधी विचार	
	(क) सत्याग्रह का अर्थ	४७६
	(ख) सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध	४७६
	(ग) सत्याग्रह और दुराग्रह	४८१
	(घ) सत्याग्रह की जायारभूत मान्यताएँ—तात्त्विक, नैतिक, मनोवैज्ञानिक एवं अन्य	४८२
	(च) सत्याग्रह के त्रिविध आयाम	४८६
	(१) आदोर्नात्मक प्रक्रिया	
	(क) व्याख्या	४८७
	(ख) आत्मपीडन	४९२
	(ग) असहयोग	४९४
	(२) रचनात्मक आयाम	४९६
	(३) मूल्य परिवर्तनात्मक आयाम	५०२
	(छ) मूल्यांकन	
	(१) प्रजातंत्र और सत्याग्रह	५०३
	(२) शकाएँ एवं समाधान	५१२
२	विनोद विचार	
	(१) सत्याग्रह सिद्धांत दण	५२१
	(२) सत्याग्रह की प्रक्रिया सौम्य, सौम्यतर, सौम्यतम	
	(क) प्रतिकार की नयी व्याख्या	५२६

	पृष्ठ
(ख) अहिंसर सहकार	५३५
(ग) सत्याग्रह के रचनात्मक प्रयोग	५४०
(१) भूदान यन का दर्शन	५४१
(२) ग्रामदान का दर्शन	५४४
(घ) निष्कप	५५१
३ क्रान्ति-सत्र	
(क) विषय-प्रवेश	५५५
(ख) शान्ति-सेना	५५६
(ग) नई-तालीम	
(१) गाँधी-विचार	५६४
(२) विनोबा की देन	५७५
(घ) आचायकुरु	५८३



प्रथम अध्याय



गाँधीवाद और नव्य-गाँधीवाद

गाँधीवाद और नव्य-गाँधीवाद

१ विषय पवेश

गाँधीवाद' एक ऐसा प्रत्यय है जिसके उपयोग एवं व्यवहार के विषय में गाँधीवादी विचारक भी एकमत नहीं है। अनेक विचारक न तो इस प्रत्यय के व्यवहार के प्रति भी आपत्तियाँ उठाये हैं। गाँधीवाद के सन्तर्भ में भी लागू के अलग अलग मत हैं। प्रस्तुत पुस्तक में गाँधीवाद को विनोबा बा. दन पर विचार करने का प्रयास किया गया है। उन गुरु में ही इस विवाद का निणय कर लेना आवश्यक है कि गाँधीवाद नाम की कोई चीज है या नहीं? लेकिन उसके भी पहले हम वाद के अर्थ को समझना होगा।

२ वाद व्युत्पत्ति और अर्थ

वाद' अंग्रेजी के इज्म शब्द का पर्याय है। अंग्रेजी का इज्म' एक ऐसा प्रत्यय (Suffix) है जो फ्रेंच 'इस्मे' (Isme) एवं लैटिन इस्मस (Ismus) का पर्यायवाची है। यह प्रत्यय एक क्रिया-सूचक बना है जो गोना लगाने या डुबली लगाने (To dip) की क्रिया से बना है। इसका प्रयोग मुख्यतः पाँच अर्थों में होता आया है।^१ इसका पहला प्रयोग किसी प्रक्रिया या समाप्त काय (Completed action) अथवा उसके परिणाम के अर्थ में होता है जैसे एगोनिज्म (दोषा) औरगनिज्म (शरीर) सिलाजिज्म (बाय वाक्य), आदि। दूसरा किसी बग विनेय के आचरण या काय के रूप में होता है जैसे बारवरिज्म (बवर्ता) आरफेनिज्म (अनाश्रव) पारलिज्म (समा नान्तरवाद) इत्यादि। तीसरा प्रयोग किसी धार्मिक दार्शनिक सामाजिक राज नैतिक, अथवा नैतिक सिद्धांतों या विचारतंत्र का अर्थ में होता है। यथा पर हम किसी विषय या विचारक के नाम का अनुसंग नामकरण करते हैं जैसे हिंदुज्म (हिंदुत्व) बुद्धिज्म (बुद्ध धर्म) आइरियलिज्म (प्रत्ययवाद) इरियलिज्म (भौतिकवाद) प्रैगमटिज्म (अर्थक्रियावाद) इत्यादि। चौथा प्रयोग किसी सिद्धांत

1 Murry, J A H (Ed) *A New English Dictionary* (Oxford 1901 2 vols), Vol No I pp 504-505

वाद के द्वारा तत्त्व का निर्णय होता है।^१ सर्वदर्शन-सग्रह में तत्त्वनिर्णय के लिए तटस्थतापूर्वक की गयी चर्चा को वाद कहा गया है।^२ न्याय-कोश में अपने अभिप्राय या अपनी विशिष्ट विचारधारा का प्रभावनात्मक शैली में वर्णन करने को वाद कहा गया है।^३ न्याय विनिश्चय में बताया गया है कि जय-पराजय के अभिप्राय से रहित तत्त्व जिज्ञासा में की गयी चर्चा वीतराग कथा है।^४ न्यायसार के अनुसार चर्चा जहाँ पर वीतराग होकर निष्पक्ष रूप से ही तत्त्व निर्णय के लिए अन्वय और व्यतिरेक रूप साधन का प्रयोग कर वीतराग चर्चा करना है वह वाद है।^५

जैन साहित्यों के अनुसार भी वाद का प्रयोग चर्चा विषय के रूप में किया गया है। इसका दूसरा अर्थ 'काम' भी माना गया है जिसके दो भेद बतलाये गये हैं—वीतरागकथा एवं विजिगीषुकथा। वातरागकथा वह कथा है जो गुरु शिष्य अथवा विशिष्ट विद्वानों के मध्य राग द्वेष में रहित होकर तत्त्व निर्णय के लिए की जाती है और इसी को वाद कहा गया है।^६ इस प्रकार, अग्रजी हिंदी, संस्कृत एवं न्यायशास्त्र तथा जैन दर्शन में वाद के भिन्न भिन्न अर्थों की देखने के बाद हम यह विचार करेंगे कि गांधीवाद किन किन अर्थों में वाद नहीं है एवं किन किन अर्थों में वाद है।

१ 'प्रमाण तर्कान्या साधनाक्षपमुना वीतरागकथा वादरवत्फल तत्त्व निर्णय'—वरदण्ड, तार्किक-रक्षा (पांडुलिपि श्लोक) (पूना, डेनर कादेज)।

२ 'तत्त्वनिर्णय फल कथा विरोध वाद',—गणपचर्च, सर्वदर्शन सग्रह, (मायणाचार्य का टीका सहित) (कलकत्ता १० कानेन १८१८), पृ० २३९।

३ "स्वाभिमतार्थं कथनं वाद" —भीमाशय, (सम्पा०) 'न्याय कोश', (पूना, प्राच्य-विद्या-महाशोधन मंदिर), १९२८, पृ० ७३८।

४ "नयपराजयाभिप्राय रहिता तत्त्व निशामया क्रियाभाषा तत्त्वचर्चा वीतराग कथा।" "प्रत्यन्तीकव्यवच्छेद प्रसारेणैव भिद्यते।—वचन साधनादीनां वाद श्लो० च विगीषुता। अकलक देव भद्र, न्यायविनिश्चय (सम्पा०) पृ० महेंद्र कुमार (राशो, भारतीय ज्ञानपीठ, १९४९) पृ० २८२।

५ भास्करवश न्यायकार पदपंचिका सहित, (वाराणसी चौखम्भा संस्कृत सारित), पृ० ११।

६ "गुरुशिष्यायां विशिष्ट विदुषा वा राग-द्वेष रहितानां तत्त्वनिर्णय पथ तपरस्पर प्रवर्तमानो वाक्यापारो वीतराग कथा शनि वाद",—धर्म भूषण, न्यायश्लोपि हा, दरवारी शास्त्र कोटिदा (सम्पा०) (दिल्ली, वारसेवा मंदिर, १९५५), पृ० ७९-८०।

३ गांधीवाद किन अर्थों में 'वाद नहीं है' ?

(क) गांधी का विचार 'गांधीवाद नहीं है', 'गांधीवाद अमर रहेगा' गांधी ने स्वतः 'गांधीवाद' का नियोजन करते हुए कहा है — गांधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है। मैं अपने पीछे कोई संप्रदाय नहीं छोड़ना चाहता, मैंने किसी नवीन सिद्धांत को उत्पन्न नहीं किया है, मैंने केवल शाश्वत सत्य को दैनिक समस्याओं के समाधान में प्रयुक्त किया है। सत्य और अहिंसा उतने ही पुरातन हैं जितनी पुरानी पहाड़ियाँ हैं। मैंने केवल उनका विस्तृत क्षेत्र में प्रयोग करने का प्रयास किया है। यदि कोई मेरा दर्शन है, जिस वाद को सजा दी जा सकती है, तो वह मेरे बयानों या उक्तिओं में सन्निहित है। परंतु आप उसे वाद नहीं कह सकते। इसके सबंध में कोई वाद नहीं है। 'यह बात सही है कि एक दूसरे सदर्थ में इस बयान में बिल्कुल भिन्न भी बयान मिलता है। कर्त्तवी काग्रम के मौके पर २५ मार्च, १९३१ को अपने कार्यक्रमों का विरोध करने वालों को उत्तर देने हुए गांधी ने कहा था 'गांधी मर सकता है किंतु गांधीवाद अमर रहेगा।'^३ इसपर हम आगे विचार करेंगे। अभी केवल इसका संकेत मात्र कर दिया गया है।

(ख) आचार्य कृपालानी का मत गांधी-मार्ग गांधी विचार के प्रकाश पश्चात् एव गांधी के सहकर्मियों आचार्य कृपालानी का यह दृढ़ विश्वास है कि गांधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है। अतः उन्होंने गांधीवाद के स्थान पर गांधी मार्ग (Gandhian way) का व्यवहार करना उचित समझा है। उन्होंने कहा है 'मुझे गांधीवाद पर लिखने को कहा गया है परंतु मैं इस शीर्षक के स्थान पर गांधी मार्ग का प्रयोग श्रेष्ठ समझता हूँ, जिसका प्रयोग राजनैतिक एवं सामाजिक समस्याओं के समाधान के लिए किया जाता है। मैं विश्वास करता हूँ कि गांधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है।' अपने मत की पुष्टि के लिए उन्होंने बतलाया है कि किसी भी प्रकार के वाद की सत्ता उस वाद के

1 Gandhi M K. *My Sarvodaya Philosophy All Men are Brothers*, (Ed) Krishna Kripalani, (Ahmedabad Navajivan Trust 1960), pp 61-62

२ सोनामैदा वी० पट्टाभि कंग्रेस का इतिहास हिन्दो मन्पा० श्रीहरिगण्ड उपाध्याय, (नई दिल्ली, सस्ता साहित्य मन्स, १९४८), खंड १, पृ० ३६३।

3 Kripalani J B 'The Gandhian way, *Gandhian Thought*, (New Delhi Gandhi Smarak Nidhi, 1961) p 112

विचारक की प्रेरणा में नष्ट आती है। उसकी सत्ता उम्र बाद के अनुयायियों की मूल विचार के प्रति आग्रहपूर्ण सीमा के परिणामस्वरूप आती है। मजनात्मक प्रविभा के अभाव में अनुयायीगण मूल विचारों को मजबूत तथा सामज्यपूर्ण बनाने का प्रयास करते हैं। ऐसा करने में मूल विचारों में अनिश्चयता, जटिलता एवं रूढ़ता आ जाती है तथा हम मूल विचार की प्रगतिशीलता, नवीनता एवं स्फूर्ति में वंचित रह जाते हैं। गांधी के विचारों में स्फूर्ति है नवीनता है तथा विकासशीलता है। अतः इस वाद में कहा जा सकता है ?¹ कि गांधी कोई संसदीय दार्शनिक या विचारक नहीं रहे। उन्हें किसी प्रकार की दर्शन प्रवस्था का सर्जन नहीं किया है। वे आरंभ में ही एक समाज-सुधारक तथा व्यावहारिक युग्म रहे हैं। अतः व्यक्ति एवं समाज के दैनिक जीवन में उठने वाले समस्याओं में ही वे अपना सबंध रखते हैं तथा उस पर कुछ लिखते हैं। उनके लेखन में कठोर तार्किक एवं दार्शनिक व्यवस्था का अभाव भी स्वाभाविक है। मूलतः वे पति और शास्त्रकार नहीं बल्कि कमयोगी एवं पैगंबर हैं। विभिन्न दार्शनिक विधियाँ, मतवादों एवं परंपराओं में आबद्ध होकर चिंतन विद्वत्ता का शृंगार भरे ही हो, इसमें दृष्टि की उदारता व्यापकता एवं मजनात्मकता का अभाव रहता है।²

गांधी के विचारों की यह विविधता है कि उसका कहीं पूर्ण विंगम नहीं होता और उसमें निरपत्त निणय भी नहीं होने है। इसीलिए ही उन्होंने अपनी 'आत्मकथा' को "सत्य के प्रयोग" माना है।³ किसी विचार को उद्घाटन अंतिम निष्कर्ष के रूप में स्वीकार नहीं किया है। सत्य नित्य नूतन होता है। जीवन भर

1 "All 'isms' come into existence not at the initiative of those names they are preached and promulgated, but as the result of the limitations imposed upon the original ideas by the followers lacking the creative genius the followers try to systematize and organise. In so doing they make the original doctrines rigid inelastic, often dogmatic and fanatical"—Kripalani I, B Ibid, 112

2 Ibid, p 112

3 Gandhi, M K. *Autobiography* Sub title *My Experiments with Truth* (Ahmedabad Navajivan Trust 1948)

सत्य के साथ ही हमारा प्रयोग चलना चाहिये। इसीलिए गांधी ने अपने को किसी मतवाद से बांधा नहीं, वे सर्वथा मुक्त रहे। जब-जब गर्तियाँ होती थी, गांधी उमने सहर्ष स्वीकार करते थे तथा उमने दूर करने की कोशिश करते थे और उमने पाठ भी लेते थे। गांधी-विचार केवल एक जीवन-पद्धति या जीवन का एक दृष्टिकोण है जिसमें न तो अनम्यता है न आचारिकता और न तो अतिमरूपता ही। यह हमें केवल दिशा सूचित करता है।^१ इसीलिए इमने वाद की सजा नहीं दी जा सकती। जाचार्य कुलानी की ही भाँति प्रसिद्ध सर्वोदय विचारक दादा धर्माधिकारी^२ एवं श्री धीरेन्द्र मजुमदार^३ भी यह मानते हैं कि गाँधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है। वे भी 'गाँधीवाद' के स्थान पर 'गाँधी-भाग' का प्रयोग करना उचित मानते हैं।

(ग) सत विनोबा का मत निर्विचारवाद आचार्य सत विनोबा भावे गांधी-विचार को सर्वोदय-दर्शन के रूप में मानते हैं। उनके अनुसार 'वाद' की उत्पत्ति का कारण सतिन-दर्शन है। पूण दृष्टि में वाद क्षीण पड जाता है।^४ वाद की उत्पत्ति किसी दूसरे वाद की प्रतिक्रियाम्बन्ध हीनी है। अत उसका मूल्य किसी विशेष देशकाल तक ही सीमित है। उसमें शाश्वत मूल्य का अभाव रहता है। इस अर्थ में सर्वोदय-दर्शन का वाद श्री भीमा में आवद्ध नहीं किया जा सकता। गाँधी का दर्शन सर्वोदय-दर्शन है, अत इममें कोई वाद नहीं

1 Kripalani, J B, *Gandhian Thought*, p 113

२ इन पत्रियों के लेखक ने २९-९०-१९६७ को लक्ष्मी नारायण पुरा, पूसरोड (रभग) में दादा धर्माधिकारी से पूछा था "क्या गाँधीवाद है?" इनके उत्तर में उन्होंने कहा "सत्यनिष्ठ सत्य की देखना है, उमका कोई वाद नहीं होता। सत्य की खोज करनेवालों का कोई वाद नहा होता। गाँधी ने जीवन में सत्य का खोज की है, विचार में नहा, अत उनका कोई वाद नहा है।"

३ लेखक ने २९-६-१९६९ का सातकुटीर, मवनेवा सध, वाराणसी में यही प्रश्न धीरेन्द्र मजुमदार से भा किया। उन्होंने उत्तर दिया "वाद किसी विशिष्ट दर्शन को कहत है। गाँधी ने काइ दर्शन नहा दिया है। उ होने एक भाग दिया है, परन्तु यह भाग नवीनता रखता है। लामो, लामक आदि विचारकों ने सिद्धा न या आश्टियालीनी दिया, लेकिन उसे कारगर करने का काइ तरीका नहा दिया। लामक ने प्रजासत्त का दर्शन दिया, बहुत चिन्तन के बाद परन्तु केंमें उसे समाज में उतारा जाय, इम पर विचार नहीं किया। गाँधी ने इमकी पद्धति खोज निकाला है।"

४ भावे, विनोबा, 'ज्ञान निष्ठा और कर्मयोग', सर्वोदय, (वर्षा, अगस्त १९४९), पृ० ९०।

है।^१ तथापि विनोबा गांधी विचार की नवीनता एवं आधुनिक युग में उसकी साधना को स्पष्ट रूप में स्वीकार करते हैं। उन्होंने कहा है गांधीजी एक सत्सुख थे, यह तो सभी मानते हैं। लेकिन मरुत्सुख होने के अलावा वे एक नए विचार के प्रवक्तक भी थे। उन्होंने एक नया जीवन विचार लिया। ऐसा नया विचार सभी सत्सुखों द्वारा प्रकट नहीं होता। हृदय तो सभी सत्सुखों का एक सा होता है। लेकिन हर एक की बुद्धि और प्रतिभा अलग-अलग होती है। जिसकी प्रतिभा की जिस काल में अविक आवश्यकता होती है वह सत्सुख उस काल का युग प्रवक्तक बन जाता है। गांधी ऐसी ही युग प्रवक्तक सत्सुख थे।^२

फिर वे गांधी की रामकृष्ण एवं श्री अरविंद की कीर्ति में रखते हुए सरया ग्रह के रूप में उनकी महत्त्वपूर्ण देन का स्वीकार करते हैं।^३ उन्हीं के जन्म में गांधी की अहिंसा या सरयाग्रह की विशेषता यह कही जा सकती है कि उन्होंने इस विचार का सामूहिक प्रयोग किया जबकि आज तक दूसरों के पयोग बहुत कुछ व्यक्तिगत थे।^४ वर्षों के गांधी-तान मन्दिर के उद्घाटन के अवसर पर २४ १२ १९५३ को भी विनोबा ने गांधी तान का अत्यन्त आत्मज्ञान और विज्ञान का सम वय ही माना। उनके अनुसार आत्मज्ञान और विज्ञान के संयोग में ही सामूहिक अहिंसा का जन्म हुआ है। उसी को गांधी तान कहते हैं।^५ दन कथना में यह स्पष्ट है कि विनोबा गांधी विचार को एक नवीन स्वतंत्र एवं महत्त्वपूर्ण विचार मानते हैं परंतु उस वाद की कीर्ति में रख कर तारीफ करना नहीं चाहते हैं।

इसी प्रकार विनोबा अपने विचार को भी वाद में मुक्त मानते हैं। उन्होंने कहा है जितने ग्रंथ हमने लिखे हैं उसमें वाद समाप्ति है — गीता रहस्य

1 Narayan Jayaprakash *From Socialism To Sarodaya*, (Varanasi Sarvasva Sanoh Prakashan 1960) Vinoba's introduction p 9

२ शाह कानि म ३ (म५०) गांधी जैसा देखा समझा-विनोबा न (वाराणसी सर्वसेवामण प्रकाशन १९७०) पृ० ६।

३ उपरिचय पृ० ४८।

४ उपरिचय पृ० ५०।

५ वज्रान रामकृष्ण (म५०) विनोबा क पत्र (वाराणसी सर्वसेवा सभ प्रकाशन १९६२) पृ० ४८।

‘एव शकराचार्य के गीता भाष्य में वाद हैं और एक पक्ष में वजन ज्यादा है, ऐसा दीखता है। परंतु गीता प्रवचन में यह दिख आया गया है कि जिनका ‘वाद’ है, उनका समन्वय हो सकता है।^१ विनाबा अपने विचार को भी एक प्रकार में स्वतंत्र एव तबीन विचार मानते हैं। यह श्रीमन्नारायण को हरिजन के बारे में लिखे गये उनके १७ ११ ५३ के पत्र से प्रकट होता है। उन्होंने लिखा है—
‘मरे अपने विचार हैं। मुझे विश्वास नहीं कि वे मरे सच्चात्क भाइयों को हजम हो ही सकेंगे।^२ उन्होंने अपने विचार को साम्ययोग का त्रिकोण शीपक निबध में स्पष्ट किया है। उनके अनुसार उनकी विचारधारा के चार अंग हैं एक है उनका उद्देश्य जिम, व साम्ययोग कहते हैं। यह विचार उहाने गीता में लिया है। दूसरा है तत्त्वज्ञान जिसमें समन्वय चाहते हैं। इसका आधार वेदात है। तीसरा है आर्थिक और सामाजिक रक्ष्य और वह है सर्वोदय। इसका आधार आधुनिक विज्ञान और बाइबिल है। चौथा है सर्वोदय को अमल में लाने की पद्धति और वह है सरप्राग्रह। इस विनोबा न अनक सता की जीवन-पद्धति में ग्रहण किया है।^३

परंतु तात्त्विक प्रश्नों के सबध में वे किमी भी प्रकार के वाद का निपट करते हैं, क्योंकि उनके अनुसार इस सबध में जितने भी वाद बनत हैं, उनमें एक प्रकार के अलगाव एव मालिक्ता के दभ की भावना रहती है जिसमें केवल त्वाकिक समाधान ही मिलता है। अतः उसमें समन्वय का बहुत कम मौका मिलता है।^४ इसलिए वे एक स्वतंत्र वाद का ही निर्माण करते हैं, जिसे उन्होंने ‘निर्विचारवाद’ की सजा दी है। इसका अर्थ है किसी तात्त्विकवाद का विचार नहीं करना।^५

तत्त्व के सबध में पश्चिमी भाषा विश्पणवादियों की भी निर्विचार को मान्यता है। परंतु विनाबा का निर्विचारवाद उसमें भिन्न है। भाषा विश्पण

१ भावे विनोबा प्रेरणाप्रवाह (वाराणसी स्वर्धेवालय प्रकाशन, १९८), पृ० ११४।

२ बजाज, रामकृष्ण (सम्पा०) विनोबा क पत्र पूर्ववत् पृ० ५७।

३ राममूर्ति, (सम्पा०) भदान यज्ञ (हिंदी मासाहिक), (वाराणसी नव-सेवासलय प्रकाशन १९७) पृ० ३१।

४ भावे, बालजीवक श्री ब्रह्म सूत्र शकरभाष्य (हिंदी विवेचन) (वीन खड) (वर्धा, परमधाम प्रकाशन, न० २ २२) विनोब जो द्वारा लिखित प्रस्तावना खड २, पृ० ६।

५ उपरिवत् पृ० ६।

वादी तत्त्व के मामले में कोई विचार नहीं करना चाहते, क्योंकि उसका इन्द्रिया-
नुभव के द्वारा प्रमाणीकरण नहीं होता। अतः उनके लिए तत्त्व-सद्वर्धी वाक्य
अर्थहीन हैं। विनोबा तत्त्व की अवयवता का स्वीकार करते हैं। उन्होंने तत्त्व-
विचार पर जोर देन हुए कहा है — केवल विनिष्ट आचार रख कर काम नहीं
चगा। उक्त मजबूत बात की जड़त है। हम कोई सांस्कृतिक काम नहीं
हगा है बल्कि दुनिया में आज चल रहे विचार प्रवाह के विरुद्ध विचार प्रणाली
नाश करने हैं। उस उत्तम तत्त्वज्ञान की नव चाहिये। बहते हैं तत्त्व-
ज्ञान का अभ्यास और कर्मयोग दोनों मिश्र कर परिपूर्ण दर्शन बनता है।^१ इस-
लिए वे तात्त्विक सिद्धांत का निरूपण भी करते हैं। परन्तु वे तात्त्विक सिद्धांत में
अनेक विचारों का समन्वय करते हैं। अतः उनका निर्विचारवाद तत्त्व की अव-
हेतुता न कर, उनके समन्वय पर बल देता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि गांधी
के अनुसार गांधीवाद नहीं है क्योंकि इसमें कोई नवीनता नहीं है आचार्य
कृष्णानन्द के अनुसार भी गांधीवाद नहीं है क्योंकि गांधी विचार में ह्यता,
जगता एवं अनन्यता का अभाव है विनोबा के अनुसार भी गांधीवाद नहीं है,
क्योंकि इसमें छिन्ति दर्शन का अभाव है और वाद छिन्ति दर्शन का श्रोतक है।

(घ) गांधीवाद का विरोध क्यों? अग्रजी शब्द-बोध की ध्यान में
रखते हुए यह कहा जा सकता है कि गांधीवाद न तो किमी क्रिया की समाप्ति
का नाम है और न इसमें परिणाम का ही बाध होता है। यह किमी वग
विशय के आचरण या किमी वस्तु या व्यक्ति की अवस्था के रूप में भी सत्य
नहीं है। हिने शब्द-नाश का ध्यान में रखते हुए यह भी कहा जा सकता है
कि गांधीवाद किमी तक शास्त्राथ विचरता एवं न्यायालय में किय गये
अभियोग के अर्थ में भी वाद नहीं है। न्यायशास्त्र का भी सामन रखते हुए
यह कहा जा सकता है कि गांधीवाद शास्त्राथ के अर्थ में 'वाद नहीं है तथा
दसम जग एवं विनोबा का शून्य के बराबर स्थान है। किन्तु इसपर विचार
करने के पूर्व यह जान लेना आवश्यक है कि गांधी न स्वयं वाद का नाम
निषेध किया ?

भारतीय मनीषिया की अपनता एवं परंपरा रही है। उनकी साधना
आत्म प्रकाशन के लिए नहीं बल्कि स्वात सुखाय और बहुजन हिताय होता है।

१ भाषे, विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र, (वाराणसी सर्व
सेवासथ प्रकाशन, १९६३) पृ० ५९।

वे अपने चिंतन के ऊपर अपने नाम या व्यक्तित्व को हावी नहीं करते। उनका चिंतन विशुद्ध रूप में सामाजिक एवं मानवीय दृष्टि में होता है। इसीलिए बहुत ऐसे सद्प्रय हैं जिन पर लखना के नाम भी अंकित नहीं है। इन विचार का समर्थन करते हुए आचार्य कुरलानी कहते हैं—' भारतीय भेदावी पुम्पो ने सामान्यतः अव्यक्तिक ढंग में तथा बिना नाम की चिंता किये ही काय किया है। यदि उनकी धारणाओं एवं कार्यों में मौलिकता नाम की कोई चीज है तो वह जातीय है, वैयक्तिक नहीं।'¹ गांधी इसी परंपरा के थे। वे भी विचार को अपने नाम में बोलिचल नहीं बनाया चाहते थे। यहाँ तक कि अपने विचारों का स्रोत भी प्राचीन शास्त्र एवं परंपरा घोषित कर नवीनता एवं सस्ती मौलिकता का वे कभी दावा नहीं करते थे।

दूसरी बात यह है कि जब किसी विचार-तंत्र का निर्माण होता है, तो उसके अनुयायी कभी-कभी विचार के वास्तविक रूप की नहीं लेकर उसके ऊपरी या अनावश्यक अंश को ग्रहण करते हैं। इसका स्पष्ट उदाहरण भिन्न भिन्न धर्मों एवं संप्रदायों में मिलता है। संप्रदाय और वाद के नाम पर अनेक खून खराबियाँ होती हैं और उनका वास्तविक लक्ष्य जो मानव-कल्याण है, वह पूरा नहीं हो पाता। वाद वस्तुतः विचारों की जकड़न है और विचार जब जकड़ जाता है, तो वह गतिशील नहीं रहता और अपना जीवन मूल्य खो देता है। फिर अपने संरक्षण के लिए संप्रदाय एवं कर्मकांड आदि का निर्माण करता है जिससे समाज में अधविश्वास एवं घर-घर विद्वेष बढ़ने लगे हैं। मानव इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि बड़े बड़े धर्मोपदेशकों एवं विचारकों के पीछे जो वाद एवं संप्रदाय बने, उससे मानवता का कल्याण कम, किंतु उन धर्मगुरुओं एवं चिंतकों के साथ अन्याय अधिक हुआ है। गांधी इस बात में अवगत थे और इसीलिए उन्होंने अपने पीछे कोई संप्रदाय छोड़ना उचित नहीं समझा। अमरीकी विद्वान पाल पावर ने ठीक ही लिखा है—“यद्यपि गांधी ने अपने गतिशील शक्तिवाद

1 "The Indian genius has generally worked impersonally and anonymously. Whatever the originality or the conception and the contribution it is racial and not individual" Kripalani, *J B Mahatma Gandhi, His Life and Thought*, (New Delhi, Government of India Publications, 1970), p 321

को निष्क्रिय प्रतिकार एवं अप्रतिकार के सिद्धांतों से भिन्न मान कर, अपने विचारों का स्वामित्व विसर्जन नहीं किया, जो आगे बढ़ कर गांधीवाद के रूप में विकसित हुआ निरचय ही उन्होंने कमलागोय गांधीवाद का निषेध किया, परन्तु ऐसा उन्होंने मुख्यतः भारतीय अनुयायियों में म अश्वगनुसरणवादियों को बाध को कम करने के लिए किया जिसमें उन्हें सफलता नहीं मिली ।¹ गांधी मूल्य सत्य के साधक, नीति के प्रवक्ता एवं समाज-सुधारक थे, मानव-शासन का सुधार एवं उसका कल्याण उनका प्राथमिक उद्देश्य था । वे अपनी सामाजिक समझने के और शायद यह भी अनुभव करते थे कि 'कोई वाद' बनाने पर वह केवल विद्वानों के खड्ग एवं मर्म का निर्जीवशस्त्र बन कर रह जायगा, उसका सामाजिक प्रयोग जीवन में नहीं हो सकेगा । एक दार्शनिक दूसरे के सिद्धांत को अपनाते नहीं बल्कि उसका विरोध करने में ही अपना पुनर्जागरण मानते हैं । अतः सत्य के साथ वहाँ पर एक प्रकार की हिंसा होती है । सत्य के समीप पहुँचने के बदले हम वाद के विवाद में पस जाते हैं । इसलिए गांधी ने वाद के इस विवाद में फँसना ठीक नहीं समझा ।

फिर देण-काल के परिवर्तन के साथ-साथ शब्द का भी अर्थ बदलता जाता है । जैसा हम देख चुके हैं कि संस्कृत साहित्य में वाद को तत्त्ववित् कथा के बहुत ही सुंदर अर्थ में कहा गया है । परन्तु आधुनिक युग में वाद का प्रयोग सर्वांग एवं केंद्रित विचारों के अर्थ में होने लगा है । गांधी ने धर्म की कोई भौतिक सीमा नहीं मानी उसी प्रकार सर्वव्यापक के क्षेत्र में प्राचीन और प्रतीची, प्राचीन और नवीन का भी कोई आग्रह नहीं रखा । उनका विचार सभी सर्वांग क्षेत्र में बँध कर नहीं रहा । वे अपने विचारों का दूसरे के विचारों के विरोधी भी नहीं मानते थे । इसीलिए वे अपने विचारों को वाद की सजा देना

1 'Although Gandhi distinguished his own dynamic pacifism from doctrines of passive resistance and non-resistance, he did not disown many ideas about himself which evolved into Gandhism. Admittedly he rejected sectarian Gandhism but he did this mainly to curtail the growth of literalists among his Indian followers though he was unsuccessful in his attempt. Power Paul F. *Gandhi on World Affairs*, (London Allen & Urwin 1961), p. 40

नहीं चाहते थे। 'वाद' के निषेध के पीछे उनके चाहे जो भी कारण हों, इतना तो स्पष्ट है कि उन्होंने एक समग्र जीवन-दर्शन एवं जीवन-पद्धति प्रदान की है। 'वाद' को स्वीकारने में गांधी के साथ एक और भी कठिनाई थी। सत्य के उपासक होने के नाते आजीवन उन्होंने सत्य के साथ प्रयोग किया। जिस प्रकार सत्य सतत विकासशील है, उसी प्रकार उनका जीवन भी विकासशील रहा। एक सत्य से दूसरे सत्य एवं दूसरे से तीसरे सत्य की ओर वे बढ़ते रहे। यदि उन्हें 'वाद' का आग्रह रहता, तो एक ही सत्य को उन्होंने अंतिम मान लिया होता। परंतु प्रगतिशील होने के कारण उनके लिए यह अशभव था कि वे अपने विचारों को 'वाद' का रूप देते। वस्तुतः संपूर्ण प्रयोग समाप्त हो जाना के बाद ही कोई निष्कर्ष निकलता है तथा उससे सिद्धांत बनता है। लेकिन जीवन में सत्य के प्रयोग का पूर्णविराम तभी होता है, जब जीवन की लीला समाप्त हो जाती है। यही नहीं, एक के बाद दूसरा व्यक्ति उस प्रयोग को चालू रखता है। अतः प्रयोग के दौर में ही हम कोई स्थिर सिद्धांत बना डालेंगे, तो फिर सत्य के साथ न्याय नहीं होगा। इन्हीं सब कारणों से गांधी ने स्वयं 'वाद' का निषेध किया।

४ गांधीवाद किन अर्थों में 'वाद' है ?

(क) गांधीवाद एक सिंहावलोकन गांधी विचार के बहुत-से लेखकों एवं चिंतकों ने 'गांधीवाद' का समर्थन स्पष्ट रूप से किया है। श्री जयप्रकाश नारायण, श्री रगनाथ रामचन्द्र दिवाकर, डा० वी० पट्टाभि सीतारमैया,^१ श्री हुमायूँ कबीर,^२ एवं डा० राममनोहर लोहिया^३ आदि के नाम लिखे जा सकते हैं, जो 'गांधीवाद' का व्यवहार करते हैं। उसी प्रकार गांधी विचार के आलोचक जैसे यशपाल,^४ इ० एम० एम० नन्सूदरीपाद, हीरेन मुखर्जी,

१ सीतारमैया, वी० पट्टाभि, गांधी और गांधीवाद (आगरा, शिवलाल अग्रवाल और कंपनी, १९६९)।

२ *Gandhian Outlook and Technique* (International Seminar), (New Delhi, Government of India Publication, 1953), p 251

३ Lohia, Ram Manohar, *Socialism, Karl Marx and Gandhism*, (Hyderabad, Nawahird, 1963), Preface, p XII

४ दशपाल, गांधीवाद की शब्द परीक्षा (लखनऊ, विप्लव कार्यालय, १९४९) पृ० १८।

मोहित मन ^१ एव सी० जी० साह ^२ आदि विप्लववादी एव साम्यवादियों के नाम उल्लेखनीय हैं जो 'गांधीवाद' का प्रयोग करते हैं।

श्री दिवाकर यह मानते हैं कि गांधी एक दार्शनिक है क्योंकि उन्होंने जीवन एव आचरण के सबंध में निश्चित सिद्धांत दिये हैं और एक समग्र विचार प्रणाली का निर्माण किया है जो उनके जीवन एव कार्यों की आधारशिला है।^३ फिर यदि हम उन्हें भौतिक चिन्तन के रूप में देखना चाहे तो उन्हें हम सत्याग्रही की सजा दे सकते हैं।^४ यह ठीक है कि उन्होंने दार्शनिक होने का दावा नहीं किया है और कोई व्यवस्थित दशन लिखन का प्रयास नहीं किया है परंतु हम उनके दार्शनिक विचारों को उनके कथन जीवन एव कार्यों के आधार पर संकलित कर सकते हैं।^५ फिर यदि हम उनके दर्शन का नामकरण करना ही चाहें तो हम उसे व्यावहारिक आदर्शवाद (Practical idealism) की सजा दे सकते हैं।^६ उन्होंने भी स्वयं ही कहा है कि वे कल्पना-शून्य म विचरण करनेवाले नष्ट बल्कि व्यावहारिक आदर्शवादी हैं।^७ उनके दर्शन की परीक्षा

1 Rao M B (Ed) *The Mahatma A Marxist Symposium*, (Dhru People's Publishing House 1969) p 64

2 Sah C G *Marxism, Gandhism Stalinism* (Bombay Popular Prakashan 1963) p 244

3 Gandhi is a Philosopher since he has a definite theory of life and action and has a system of integrated thought which is the foundation of his life and action' — Diwakar R R *Gandhi A Practical Philosopher* (Bombay Bhartiya Vidya Bhavan 1965) p 12

4 However if he is to be viewed as an original thinker and an epoch making man of action the proper title for him would be Satyagrahi — Ibid p 13

5 Ibid, p 13

6 Ibid p 23

7 I am not a visionary I claim to be practical idealist' August 11 1920 quoted in Romain Rolland *Mahatma Gandhi* (Agra Shivalal Agrawala & Co Ltd no year) p 41

तार्किक सगतियों एवं अमगतियों के द्वारा नहीं, बल्कि आचरण एवं व्यावहारिक दृष्टि (Pragmatic point of view) में की जा सकती है।^१ इस प्रकार श्री दिवाकर ने अत्यंत स्पष्ट रूप में गांधी को एक मौलिक दार्शनिक एवं एक निश्चित विचार प्रणाली के संस्थापक^२ के रूप में मानकर 'गांधीवाद का समर्थन किया है।

उसी प्रकार साम्यवादी विचारक इ० एम० एम० नम्बूदरीपाद भी स्पष्ट रूप से गांधीवाद शब्द का प्रयोग करते हैं। वे तर्क करते हैं यदि यह सत्य है कि वर्तमान समय के प्रायः सभी गांधीवादी विचारक गांधी विचार से ही प्रेरणा पाकर किसी न किसी रूप में अहिंसक आंदोलन में जुट हुए हैं यदि यह सत्य है कि आधुनिक सरकारी नतागण भी गांधीजी का ही नाम लेकर सामूहिक हिंसा (Mass violence) का दमन करते हैं और यदि यह सत्य है कि काँग्रेस पार्टी और साम्यवादी पार्टी को छोड़ कर अन्य पार्टियां अपनी नीतियों के पक्ष में गांधी के सिद्धान्त का नाम लती हैं तो ऐसी परिस्थिति में गांधीवाद शब्द के प्रयोग में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिए।^३ उनके अनुसार गांधी एक आदर्शवादी विचारक थे जिन्होंने अपने जीवन के अतः अतः तब अपने आदर्शों का पालन किया। सत्य अहिंसा, भौतिक सुख और निर्वृत्ति इत्यादि नैतिक मूल्य, स्वतंत्रता प्रजातंत्र एवं शांति जैसे राजनैतिक मूल्य जातिभेद उन्मूलन, नारी आंदोलन सभी धर्मों एवं जातियों की एकता इत्यादि सामाजिक मूल्य—उनके जीवन और शिक्षण के अविरोध्य अंग थे।^४ यदि सार-रूप में कहा जाय तो सचमुच सत्य और अहिंसा जैसे नैतिक मूल्यों का तात्कालिक सामाजिक

1 Diwakar R. R. *Gandhi: A Practical Philosopher*, op cit p 17

2 'He had a theory of life and action a world view and a system of integrated thought which served as a bed rock for all his thinking and action —Ibid p 23

3 Nambudripad E. M. S. 'The Mahatma And the I m' (New Delhi, People's Publishing House, 1959) p 112

4 Ibid pp 112 113

समस्याओं के समाधान में प्रयोग का नाम 'गांधीवाद' है।^१ यशपाल आदि अन्य लेखक एवं विचारक भी प्रायः इन्हीं अर्थों में 'गांधीवाद' के समर्थन में अपना तर्क प्रस्तुत करते हैं।

(ख) गांधीवाद एक कार्य-पद्धति आचार्य कुमलानी ने माना है कि गांधी ने सामाजिक एवं राजनैतिक समस्याओं के समाधान के लिए एक विशेष प्रकार की कार्य-पद्धति को ढूँढ निकाला है जिसे विनोबा ने 'सामूहिक सत्याग्रह' एवं धीरेन्द्र मजूमदार आदि विचारकों ने गांधी मार्ग या 'गांधीवादी-दृष्टि' की सजा दी है। वस्तुतः गांधी का जीवनक्रम, विचार एवं कार्य-पद्धतियों, विश्व-दर्शन के इतिहास में अपना विनिष्ट स्थान हैं। इस जीवन-दृष्टि एवं कार्य-पद्धति को विनोबा सत्याग्रह-दर्शन की सजा देते हैं जिसके सहारे विश्व को समग्र रूप में समझा जा सकता है। इस अर्थ में 'गांधीवाद' एक विशेष कार्य-पद्धति के अर्थ में उपयुक्त होता है। अर्थात् गांधीवाद सचमुच गांधी मार्ग है।

(ग) गांधीवाद एक सिद्धांत एवं सिद्धांत तत्र सिद्धांत के तीन अर्थ बतलाये गये हैं।^२ पहला अर्थ है किसी वस्तु के सबंध में व्याख्या देना अथवा विचारों की प्रणाली का निर्माण करना। दूसरा अर्थ है किसी भी विज्ञान के अमूर्त विषयों के सबंध में विवरण प्रस्तुत करना एवं तीसरे अर्थ में 'सिद्धांत' व्यवहार के विरोधी प्रत्यय के रूप में समझा जाता है।

गौतम के अनुसार तत्र (गाम्भ प्रतिपादित अर्थ) अविष्मण (विदार्थ) एवं अभ्युपगम (धार्मिक नियम) की सस्विति (विचारधारा) ही सिद्धांत है अथवा व्यागम द्वारा प्रतिपादित वस्तु व्यवस्था के नियमन की सिद्धांत कहते हैं।^३ सस्कृत कोश में सिद्धांत का अर्थ अधिप्राय, धार्मिक नियम, व्यवस्था, अनुष्ठान, क्रिया विशेष एवं दार्शनिक मान्यताओं का विश्लेषण करना बताया है।

गांधीवाद इस अर्थ में सिद्धांतों की नहीं समझता है, जितना सबंध किसी अमूर्त विषय में ही हो और न यह 'सिद्धांत' का प्रयोग व्यवहार विरोधी वस्तु

1 "The essence of Gandhism consists in the application of the moral principles of truth and non-violence to the current problems of the society"—Ibid, p 120

2 Chamber's 20th Century Dictionary (ed,) William Geddie, (Bombay, Allied Publishers, 1970), p 1143

३ "तत्राधिकरणाभ्युपगम-सस्विति-सिद्धांत"—गौतम, न्यायसूत्र, १।१।२६।

के रूप में ही करता है। सच तो यह है कि गांधी के सिद्धान्तों की उत्पत्ति जीवन में किये गये प्रयोग एवं व्यवहारों में होती है। इसलिए गांधीवाद में सिद्धांत एवं व्यवहार, कम एवं ज्ञान, दोनों एक ही पूर्ण सत्य के दो पहलू हैं। अतः डा० ड्राफ्टरी ने ठीक ही गांधीवाद को वैचारिक एवं व्यावहारिक—दो महत्त्वपूर्ण पहलुओं में बाँटा है।¹ ज्ञान की निरामन प्रणाली में सिद्धांत का व्यवहार में सबब नहीं रहता है। परन्तु आगमन एवं अनुभव की पद्धति में सिद्धांत, व्यवहार के साथ, अवियोज्य रूप में जुड़ा रहता है। गांधी की विचार-पद्धति आगमनपरम्व ही मानी जा सकती है, क्योंकि यह प्रयोग की पद्धति है। पुनः यहाँ ज्ञान, कर्म के साथ अखंड रूप में साथ जुड़ा रहता है, अतः व्यवहार और सिद्धांत के बीच में कोई विरोध उत्पन्न नहीं होता है।

गांधीवाद, जीवन के अनेक क्षेत्रों में गांधी के तात्त्विक, नैतिक, धार्मिक, सामाजिक एवं दार्शनिक मान्यताओं एवं अभिप्रायों का विश्लेषण है। यह ठीक है कि जहाँ तक इन विचारों में व्यवस्था एवं विधि, जाति का प्रश्न है, यह गौतम, कपिल, शंकर, रामानुज, अरस्तु, कान्ट एवं हीगेल आदि दार्शनिकों के विचारों के समान सुव्यवस्थित नहीं हैं। शायद यह इसलिए कि गांधी कोई समशील दार्शनिक नहीं थे। किसी दार्शनिक विधि या व्यवस्था का प्रतिपादन करना भी उन्हें अभीष्ट नहीं था। परन्तु गांधी के विचारों में बाहरी सुव्यवस्था का भले ही अभाव हो, लेकिन उनमें आंतरिक सुव्यवस्था एवं क्रमबद्धता अवश्य है।² गांधी के विचारों में व्यवस्था का पूर्णरूपेण अभाव नहीं है। जॉर्ज नैस ने लिखा है—“सामुदायिक मंच के समाधान में गांधी न जिम प्रकार के व्यवहारों को अपनाया, उन्हें कुछ ही अंशों तक सुव्यवस्थित तंत्र में परिणत

1 *Gandhian Outlook And Technique* (Proceedings of the International Seminar, Delhi—Government of India Publication, 1953), p 160

2 “To study Gandhi, and then say that there is no philosophy which can be called Gandhian simply because he has not written it out systematically, would be like seeing the trees and missing the forest. His philosophy runs through and through like a constant but unseen undercurrent in whatever he thought and did during his life.”—*Diwakar, R. R., Gandhi A Practical Philosopher, op cit, p 14*

किया जा सकता है।¹ यदि उनकी पद्धति के विरोध खड़ पर अधिक दल दिया जाय तो हम गांधी के उद्देश्यों की ब्यस्त्या एवं प्रकार से पाणशास्त्रीय सिद्धांत की तरह छिद्रों सिद्धांत के रूप में करते हैं। हम यह भूठ जाते हैं कि उन्होंने - "साधन साध्य की एकता का सिद्धांत दिया।" आचार्य कुमरानी भी गांधी के विचारों में एक व्यवस्था एवं समग्रता पाते हैं।² उनकी आध्यात्मिक, नैतिक, समाजशास्त्रीय सभी धारणाएँ एक दूसरे में पूर्णरूपेण सामञ्जस्य रखती हैं। लगता है कि इन सब के बीच जतन खवष हो। ईश्वर या सत्य उनके चिंतन का आधार है जिस पर उन्होंने किसी भी प्रकार की सशय की भावना व्यक्त नहीं की है। 'अहिंसा' एवं 'साधन-साध्य की एकता' का नीतिशास्त्र इसी का परिणाम है। सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक एवं धार्मिक समानता की भावना भी अहिंसा के ही मूर्त परिणाम हैं। प्रजातंत्र एवं रामराज्य की कल्पना का आधार अहिंसा अर्थात् प्रेम ही है। इसी प्रकार—'अनेकात्मवाद' और 'स्याद्वाद' पर उनकी श्रद्धा, विचार के क्षेत्र में, अहिंसा-भावना का ही विस्तार है। अतएव गांधीवाद में सत्त्वशास्त्र, नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र एवं ज्ञान-सिद्धांत सभी के बीच विद्यमान हैं। अतः यह कहना कि गांधी के सिद्धांत में कोई विचार-तंत्र नहीं है, असंगत होगा। इसलिए सिद्धांत-तंत्र के अर्थ में भी गांधीवाद को 'वाद' कहा जा सकता है।

1 "The kind of conduct Gandhi employed in group conflict can, to some extent be made into an organised system, but only to some extent, as the aspect of the method is overstressed, we find ourselves interpreting Gandhi's teaching as a kind of cook book doctrine. One forgets his maxim "means and ends are convertible terms. Naess Arne, *Gandhi and the Nuclear Age*, (Totawa, The Bed-Minster Press, 1965), p 58

2 The unity that runs through his concrete schemes and plans makes Gandhi's programme a single whole. It makes of it a complete system of philosophy with its distinct ideology" —Kripalani, J B, *The Latest Fad*, (Seva-gram, Vardha Hindusthani Talims, 1946) p 101

आज पश्चिमी जगत् म भी दशन के क्षेत्र म व्यवस्था एव तत्र निर्माण के प्रति अभिरुचि नहीं रही। बौद्धिक व्यवस्था के स्थान पर आज जीवन एव उद्देश्य की व्यवस्था को स्वीकार किया जाता है। प्रयोगवाद एव अस्तित्ववाद इसके उदाहरण हैं। गाँधी विचार म यदि व्यवस्था एव तत्र नही भी हो तो भी वाद दहलान के लिए इसकी आतरक योजना एव सामजस्य पर्याप्त हैं।

गांधी के चिंतन म सिद्धांत भी है और व्यवहार भी। साथ-ही-साथ इसम अतर्निहित व्यवस्था और सामजस्य भी है। परंतु वाद के लिए इतना ही पर्याप्त नहीं है। इसके लिए सिद्धांत एव सिद्धांत तत्र को नवीन भी होना चाहिये। गांधी के सिद्धांत म नवीनता एव विशिष्टता भी है यद्यपि गाँधी ने विनम्रतावण यह स्वीकार किया है कि उनके विचारों मे कोई नवीनता नही है। सत्य और अहिंसा दानो पुराने सिद्धांत है। लेकिन उन्होंने सत्य और अहिंसा को सचमुच नये आयाम प्रदान लिये हैं। उनके सिद्धांत को पुराने सिद्धांतों की पुनरुक्ति नहीं मानी जा सकती। इस नवीनता एव मौलिकता को सत विनोदा भावे एव आचार्य कृष्णानी न भी स्वीकार किया है।^१ पाश्चात्य विचारक आर्ने नैस भी गाँधी विचार को इस मौलिकता के पोषक हैं।^२

गांधीवाद की नवीनता को कई दृष्टिकोण मे समझा जा सकता है। यह ठीक है कि गाँधी के अनेक शब्द पुराने हैं परंतु पुराने शब्दों म नये अर्थ प्रदान करना गांधी की अपनी विगपता है। सत्य अहिंसा ईश्वर इत्यादि पुराने शब्द हैं परंतु गांधीवाद म इन शब्दों के अर्थ पहले म बिल्कुल बदल गये हैं। सत्य

1 'Whatever their external form of presentation and expression Gandhi's ideas are new and revolutionary' — Kripalani: *B Mahatma Gandhi His Life and Thought* (New Delhi (Patil House), Government of India Publication 1970) p 308

2 'The essential and most original aspect of Gandhi's teaching is his descriptive and explanatory account of man and of man's ability to resolve his own conflicts. In the realm of principles and metaphysics Gandhi shows no remarkable originality'

Naess Arne, *Gandhi and the Nuclear Age*, op cit, p 8.

का अर्थ केवल मन, बचन और कर्म की सत्यता ही नहीं है, बल्कि यह ईश्वर-सत्ता का भी सूचक है। अहिंसा का अर्थ केवल हत्या अथवा पीड़ा का निषेध ही नहीं, बल्कि 'प्रेम' भी है जिसकी सर्वोत्तम अभिव्यक्ति मेवा के माध्यम से होती है। 'ईश्वर' सत्ता ता है ही, परन्तु उसकी पूर्ण अभिव्यक्ति सत्य के रूप में ही होती है।

सत्य और अहिंसा की अभिव्यक्ति के लिए भी गांधी ने पूर्णतः नवीन कला निकाली है। प्राचीन ऋषि मुनियों ने सत्य और अहिंसा को वैयक्तिक उत्थान के लिए आवश्यक धर्म समझा था। परन्तु गांधी ने इसका क्षेत्र विस्तृत कर दिया है। उनके अनुसार सत्य और अहिंसा केवल मन की ही स्थिति या आत्म शुद्धि का ही साधन नहीं है, बल्कि इसके द्वारा समाज और राज्य को भी शुद्ध किया जा सकता है। इस प्रकार सत्य और अहिंसा अपनी नवीनता में दिव्य हैं।¹

गांधीवाद की कुछ धारणाएँ उनकी अपनी सजनात्मक प्रतिभा की भी उत्पन्न हैं, जैसे, 'सत्याग्रह', 'सर्वोदय', 'साधन-साध्य की एकता' इत्यादि। इन धारणाओं में प्राचीन प्रतिभाओं का संगठन नवीन तरीके से हुआ है। मनो-विज्ञान भी यह स्वीकार करता है कि रचनात्मक कल्पना में हम विगत अनुभव की प्रतिमाओं को ही नये ढंग में सजाते हैं जिसमें हमारी समस्याओं के समाधान में मुक्ति होती है। अतः पुराने शब्दों के रहने पर भी अर्थ एवं संगठन की नवीनता एवं विशिष्टता हो सकती है। गांधी का सिद्धांत इन्हीं अर्थों में नवीन एवं विशिष्ट है।

(ग) गांधीवाद सपूर्ण गांधी वाड मय के अर्थ में गांधी के कथना को भी हम 'वाद' की सजा दे सकते हैं। जैसा हम देख चुके हैं कि न्याय कोश के अनुसार अपने मत या विशिष्ट विचारवारा का, प्रभावोत्पादक शैली में, कथा या वर्णन का 'वाद' की सजा दी गयी है। गांधी ने अपने जीवन में केवल कर्म की साधना ही नहीं की है, साधना के अन्तर्गत उन्होंने भिन्न भिन्न क्षेत्रों में अपने विशिष्ट मतों को समझाने के लिए विशाल वाड मय की रचना भी की है, जो सपूर्ण गांधी-वाड मय के नाम में कई भागों में प्रकाशित हो रहे हैं। इसके एक भाग में लगभग ६०० पृष्ठ रहें हैं। इसमें यह प्रकट होता है कि गांधी प्रत्येक विषय पर अपना विचार आजीवन रखते रहें और उनके नवीनता का यह विपुल वाड मय गांधीवाद है। इसीलिए उनके विचारों के विभिन्न जगह पर वन

एव विदेश में अनेक प्रामाणिक एव शोचपूर्ण ग्रंथ लिखे जा चुके हैं और लिखे जा रहे हैं।¹

(घ) गांधीवाद एक वीतराग कथा के अर्थ में परन्तु 'वाद' के लिए केवल वाङ्मय या कथन ही पर्याप्त नहीं है। जैन दार्शनिका के अनुसार इसे 'वीतराग' कथा होनी चाहिये, "विजिगीषुकथा" नहीं। जैसा हम देख चुके हैं ग्याय-सार एक कदम और आगे बढ़ता है और 'वाद' के लिए वीतराग व्यक्ति को भी अपेक्षा रखता है। यहाँ गांधी-विचार की पृष्ठभूमि पर थोड़ा विचार करना होगा। गांधी न तो व्यक्ति-निष्ठ थे, न गुरुनिष्ठ, न ग्रन्थ-निष्ठ और न संप्रदाय-निष्ठ। उनकी एक ही निष्ठा थी और वह है सत्य निष्ठा। आप्त पुरुष की तरह वे यथार्थ ही बोलते थे, चाहे उनकी कितनी ही बड़ी क्षति क्यों न हो जाय। इसलिए उनका यदि कोई वाद था तो उसे हम 'सत्यवाद' या 'यथार्थ-वाद' ही कह सकते हैं। उन्होंने आजीवन सत्य के साथ ही प्रयोग किया है। उनके द्वारा विषय प्रतिपादन में जय-पराजय की आकांक्षा नहीं है। उनका साहित्य तो समन्वय की एक विराट चेष्टा है। जीवन के मूल्यवान् तत्त्व को किसी भी दिशा से ग्रहण करने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं होती। भिन्न-भिन्न विषयों पर वे अपना मत देने तो हैं, परन्तु अनासन्नत भाव से। इसलिए उनके

1 (a) Dhawan, G N, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1951)

(b) Varma, Vishwanath Prasad, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi And Sarvodaya*, (Agra, L. N Agrawal Educational Publishers-1959)

(c) Ray, B G, *The Ethical Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1950)

(d) Khan, Benjamin, *The Religious Philosophy of Mahatma Gandhi*

(e) Prasad, Mahadeo, *Social Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Gorakhpur, Vishwavidyalaya Prakashan, 1958)

(f) Patel, M S, *The Educational Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Press, 1953)

कथन म जल्प और विलग्न नहीं हैं। उनके मन म एणमात्र भावना सत्य का सधान है। सत्य के सधान के लिए वे अपने को गून्ध म विलीन कर देने थे और अक्सर कह उठते थे,— 'गांधीवाद नाम की कोई चीज नहा है। मरा कोई भी वाद नहीं है।' इसमें बढ कर वीतराग एव वीतराग की क्या का क्या उदाहरण हो सनता है? गांधी म्वत गीता के अनासक्ति योग म विश्वास रखत थे तथा स्वयं वैसा ही आचरण भी करते थे। इसीलिए सौ आचार्य कृष्णानी ने उन्हें कर्मयोगी की सजा दी है।^१ निश्चय ही कुछ लखनों एव विचारकों ने उन्हें पूंजीवाद का समर्थक घोषित किया है,^२ परंतु उनके विषय म ऐसी आलोचना खलित दृष्टि एव असन्तुलित चिंतन का ही परिणाम हो सकना है। वास्तविकता तो यह है कि गांधी न अनासक्ति एव वीतराग पुष्प की तरह सत्य के प्रयाग के आघार पर जो देखा और अनुभव किया उसी को हमारे सामने रखा।

(च) गांधीवाद एक जीवन दर्शन के अय मे 'वाद' का अर्थ निश्चय ही सुव्यवस्थित तत्त्व-दर्शन म लिया गया है परंतु इन दिना कुछ पारचात्य एव प्राच्य दार्शनिक इस निष्कर्ष पर आये हैं कि सभी प्रकार के दर्शनों का मुख्य उद्देश्य मानव एव उसके जीवन का अर्थ समचना है। अतएव दर्शन का उद्देश्य मानव के लिए जीवन-पद्धति की खोज कर्नी है। अत यह भेद करना कि पश्चिमी दर्शन विचार प्रणाली म सबद्ध है एव भारतीय दर्शन जीवन-पद्धति से, अन्याय है। सभी दर्शन, चाहे प्रत्यक्ष रूप म या परोक्ष रूप म भिन्न भिन्न रूपों में मानव-जीवन-पद्धति का ही विचार करत हैं।^३ दर्शन का मुख्य विषय मानव एव उसका जीवन है। अत दर्शन आज तत्त्व-मीमासा के मुदुर अयम से उत्तर

1 Kripalani J B *Gandhian Thought* 1961 p 112

2 Rao M B (Ed) *The Manatma A Marxist Symposium*, (Bombay People's Publishing House, 1949) p 22

3 Radhakrishnan S, And Raju P T (Ed), *The Concept of Man*, (London George Allen and Unwin, 1960), p 307

"Philosophy whatever words are used in the different languages means a theory of man of his life of the world, by possessing which man becomes wise and can plan his life accordingly' —Ibid p 309

वर मानव-जगत् में प्रवेश कर रहा है। समाज-दर्शन वा महत्त्व दिन प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है। आज तत्त्व का अर्थ भी 'जीवन-तत्त्व' करना होगा। इसमें किंचित् मात्र भी सदेह नहीं कि गांधीवाद एक सुव्यवस्थित जीवन-दर्शन है। उन्होंने निरंतर जीवन और जीवन के प्रयोजन की ही समझने का प्रयत्न किया। उनके लिए दशक मानसिक विचारसिद्धता या कोई बौद्धिक व्यायाम नहीं है यह तो जीवन मूल्य का अन्वेषण है। इसलिए उन्होंने जीवन में सर्वधित सभी बुनियादी समस्याओं पर गहराई से सोचा और उनके समाधान भी प्रस्तुत किये। धर्म के क्षेत्र में 'सर्व धर्म-समभाव', समाज परिवर्तन के क्षेत्र में 'सत्याग्रह', नैतिक आदर्श के क्षेत्र में 'सर्वोदय', प्राकृतिक जीवन के लिए 'ग्रामोद्योग', 'प्राकृतिक चिकित्सा' एवं 'व्रतादि' के रूप में उनकी देन को कौन जीवन-दर्शन उपेक्षित कर सकता है ?

गांधी-जीवन-दर्शन के चित्तको में नेहरू, विनोबा, राजेन्द्र प्रसाद, राम मनोहर लोहिया, चक्रवर्ती राजगोपालाचारी, कृपलानी, तथा अन्य सर्वोदय विचारकों को भूया नहीं जा सकता। गांधी की अहिंसा को आधार मान कर ये विचारक नयी नयी समस्याओं पर नये-नये ढंग में विचार करते हैं। विश्व के अनेक देशों में, जैसे अमेरिका में मार्टिन लूथर किंग, फ्रांस में आबेपरियर, इटली में डोउची आदि अनेक पश्चात्य लोगो ने अपने-अपने ढंग से अन्याय के अहिंसक प्रतिकार का मार्ग प्रशस्त किया है और गांधी के विचारों में उन्हें अजीब स्फूर्ति एवं प्रेरणा मिली है।

गांधी के विचारों पर लिखे गये आधुनिक शोध-ग्रन्थ एवं आयोजित राष्ट्रीय एवं अंतर्राष्ट्रीय विद्वत्-गोष्ठियाँ एवं परिचर्चाएँ स्पष्ट रूप में 'गांधीवादी-जीवन-दर्शन' की सार्थकता प्रकट करती हैं। युनस्को जैसी अंतर्राष्ट्रीय संस्था में भी गांधी शताब्दी वर्ष में गांधी के विचारों के मूल्यांकन के लिए विश्व भर के विद्वानों को आमंत्रित किया था। दिल्ली में 'आधुनिक सदभं' में गांधी-विचार की सार्थकता' विषयक अंतर्राष्ट्रीय-गोष्ठी में न केवल अमेरिका, इंग्लैंड, एवं यूरोपीय, अफ्रीकी एवं एशियायी देशों में, बल्कि रूस, पोलैंड, चेकोस्लोवाकिया आदि साम्यवादी देशों में भी कितनी ही तजस्वी विचारक पधार थे। लगता है, हिंसा, युद्ध, वैमनस्य एवं कूटनीतियों में जाकठ निमग्न विश्व गांधी-जीवन-दर्शन को ढूँढ रहा हो। मरनो सम्भ्रता सिंसिकस की भाँति अपनी उच्चतम चोटी पर पहुँच कर पाशविकता के गर्त में गिरने से बचने के लिए "मध्ययुगीन सत" के इशारे पर 'अधेरे युग' की ओर पुनरावलोकन कर रही हो। ससदीय

चिंतन के मृत में गांधीवाद या सर्वोदय विचार को भी अरागक्तावाद, प्रत्ययवाद एवं भावसंवाद की तरह 'वाद' माना गया है।¹ यह ठीक है कि इसमें अनेक अस्पष्टताएँ और असंगतियाँ भी होंगी। परंतु कोई दशन पूर्ण तो होता नहीं। जो भी हो, हम इसकी सार्थकता के मवव में भले ही एकमत न हो, किंतु वैचारिक क्षेत्र में इसके अस्तित्व को हम अस्वीकृत नहीं कर सकते।

५ मूल्यांकन

गांधी के कथनों में ही गांधीवाद को 'वाद' कहने के पक्ष एवं विपक्ष दोनों में उक्तियाँ मिलती हैं। इसकी कई प्रकार से व्याख्या की जा सकती है। पहला यह कि गांधी आत्म विरोधी बात कहते हैं, क्योंकि एक ओर वे कहते हैं— "गांधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है।" तथा दूसरी ओर यह भी कहते हैं— "गांधीवाद सदा अमर रहेगा।" यदि गांधीवाद की सत्ता है ही नहीं, तो फिर इसके अमरत्व एवं इसकी व्यावहारिकता का प्रश्न ही नहीं उठना। परंतु हम गांधी की उक्तियों को इस अर्थ में नहीं ले सकते। हम सबभंभी समझना होगा। इसलिए गांधी के विचारों की समीक्षा तर्कशास्त्र के सामान्य नियम में नहीं की जा सकती है। इसलिए कि उन्होंने अपने विचारों को किसी सिद्धांत में बाँधने का प्रयास ही नहीं किया है। उनकी भूमिका ही समन्वय और प्रयोग की रही है। अतः इन दो विरोधी उक्तियों का भी समन्वय किया जा सकता है। एक दृष्टिकोण से गांधीवाद 'वाद' नहीं है और दूसरे दृष्टिकोण से यह 'वाद' है। यदि एक एव सही विचार के रूप में देखा जाय तो यह 'वाद' नहीं है, परंतु चलत विकासशील समन्वयात्मक विचार के रूप में यदि गांधीवाद को देखा जाय तो यह 'वाद' है। म्यादावाद म्याय के आचार पर ता हम गांधी की विरोधी उक्तियों का समन्वय कर ही सकते हैं।

गांधी की समन्वयात्मक एवं विनोबा की वितर्क पद्धति के सहारे भी इसकी व्याख्या की जा सकती है, जहाँ सम्पूर्ण सत्य को समग्ररूप में देखने का प्रयास किया जाता है। इसके अनुसार हम यह कह सकते हैं कि गांधी ने कोई स्वतंत्र वाद नहीं बनाया है, बल्कि विभिन्न वादों एवं विचारों का एक व्यापक समन्वय किया है।

विनोबा के विचारों का भी इसी दृष्टि में समझा जा सकता है। विनोबा वाद को "सहित दशन" के रूप में मानते हैं, समग्र दर्शन के रूप में नहीं।

1 Doctor, Adl H, *Sarvodaya A Political and Economic Study*, (Bombay, Asia Publishing House, 1967), pp 4-5

इसलिए वे गांधी-विचार को 'वाद' के रूप में स्वीकार नहीं करते। परन्तु जैसा हम देख चुके हैं, गांधीवाद में स्वाभाविक रूप में पूर्ण या समग्र दृष्टि है। अतः इस दृष्टि से सर्वोदय-दर्शन को हम वाद कहना चाहें तो कह सकते हैं। एक विशेष अर्थ में विनोबा ने भी वाद के महत्त्व को स्वीकार किया है। उन्होंने कहा है "वाद अत्यंत आवश्यक है, क्योंकि बिना वाद के न मैं आपको समझा सकता हूँ न आप मुझे। ब्रह्मसूत्र में निर्विवादता के लिए वाद है।"^१ गीता में भी 'वाद' को ईश्वर की विभूति माना है।^२ किंतु सामान्यतः विनोबा 'वाद' का निषेध करते हैं। ऐसा लगता है कि वे 'वाद' का प्रयोग 'तर्क' के अर्थ में करते हैं। लेकिन तर्क की भी अपनी सीमा होती है। समग्र-दर्शन में हम शुष्क तर्क या बौद्धिक चिंतन में ऊपर उठ जाते हैं। यहाँ पर अपरोक्षानुभूति या प्रातिभज्ञान की प्रबलता रहती है। इसीलिए विनोबा कहते हैं "पूर्ण दृष्टि में वाद क्षीण पड़ जाता है।" अपने विचारों को दूसरों तक पहुँचाने के लिए या दूसरों को समझाने के लिए तर्क की आवश्यकता तथा उसकी उपयोगिता है। परन्तु एक ऐसी स्थिति आ जाती है जब हम तर्क में ऊपर उठ जाते हैं। यहाँ पर तार्किक समाधान की आवश्यकता नहीं पड़ती। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि यहाँ पर तर्क की पूर्ण ममाप्ति हो जाती है। इसका इतना ही अर्थ है कि यहाँ पर तर्क गौण हो जाता है। विनोबा 'वाद' के विकल्प रूप में समन्वय-विचार को ग्रहण करते हैं।^३ तत्त्व के संघर्ष में वे समन्वय की नीति का पालन करते हैं और यह ठीक भी है। समन्वय में किसी भी पक्ष पर अधिक बल नहीं दिया जाता है। इसमें सर्वाङ्गीण रूप में विचार किया जाता है। इसलिए यह तर्क से ऊपर का नियम है जिसको विनोबा 'वितर्क' कहते हैं। इसमें विरोधों का परिहार

१ भावे, विनोबा, विनोबा-चिंतन, (बाराणसी, मंत्र सेवा-रूप-प्रकारान, १९६६), अंक १०-११, पृ० २२।

२ "वाद प्रवृत्तामहम्"। गीता, १०।३२, देखिये, विनोबा-चिंतन, अंक १०-११, पृ० २२, देखिये गीता (शांकर-भाष्य), १०।३२ वाद अर्थनिर्णय हेतुत्वात् गीता (रामानुज-भाष्य, १०।३२ जल्पनिर्वादि कुर्वता तत्त्वनिर्णयार्थं प्रवृत्तो वाद एव स अहम्।, देखिये, विनोबा-चिंतन, अंक १०-११ पृष्ठ २२ (फुट नोट), गुरु शिष्ययो कथा वाद १ तत्त्वबुमुल्लो कथा वाद।

३ ब्रह्मसूत्र, ११४ "तत्तु समन्वयान्।" देखिये, विनोबा-चिंतन, अंक १०-११, पृ० ८।

होता है। परन्तु समन्वय को हम यदि सिद्धात विरोध या "पद्धति विनाश" के अर्थ में लें तो फिर इसे 'वाद मानना ही पड़ेगा। गांधीवाद तर्क या बहस के अर्थ में 'वाद' नहीं है। यह सिद्धात या व्यवहार के अर्थ में 'वाद' है।

विनोबा 'वाद' के गिरे हुए अर्थ में भी अवगत हैं।^१ शायद इसीलिए वे 'वाद' के चार विभाग करते हैं दम्भवाद अज्ञानवाद भावाधवाद और धर्याध-वाद।^२ इन अर्थों में तो गांधीवाद स्पष्ट रूप में 'वाद' नहीं है।

किसी सिद्धात या सत्य के पीछे व्यक्ति का नाम जोड़ना या व्यक्तिगत सचनाम जन मेरा सिद्धात या अमुक का सिद्धात का प्रयोग करना सचमुच उसे सीमित करना है। इसीलिए विनोबा गांधी के इतने समीप होते हुए भी गांधी का नाम लेकर कुछ कहना नहीं चाहते। मेरी मुक्ति के स्मरण पर केवल मुक्ति का प्रयोग करना वे उचित समझते हैं।^३ अर्थात् वे सत्य को किसी व्यक्ति की मर्यादा में बांधना नहीं चाहते और इसलिए भी 'गांधीवाद' का प्रयोग नहीं करते हैं। परन्तु इसमें गांधी के वास्तविक सिद्धात का विरोध नहीं होता। विनोबा यह मानते हैं कि मनुष्य प्रतिफल बदल रहा है विकास कर रहा है। गांधी बन्धुत्वा और वे स्वयं प्रतिपाद्य बदलते आये हैं।^४ ऐसी परिस्थिति में गांधीजी ने सम्पूर्ण जीवन में जो कुछ कहा है और किया है गांधी-वाद उसी का एक निश्चित विचार तन्त्र है। विनोबा के अनुसार यदि स्पष्ट रूप से हम गांधी की देन को जानना चाहे तो यह सामूहिक अहिंसा या सत्याग्रह ही है। यही उनकी सर्वाधिक मौलिकता या नवीनता है।

आचार्य कुरलानी की मुक्तियों का भी सार यही है कि 'वाद' का सर्जन श्रद्धा एवं आस्थावान् अनुयायी लोग करते हैं जिनमें सज्जातमक एवं विवेच-नात्मक चेतना का अभाव होता है। कोई विचारक स्वयं उसका निर्माण नहीं करता। परन्तु उनका यह कथन केवल कुछ ही प्रकार के 'वादों' खास करके

१ विनोबा चिंतन, अंक १०-११ पृ० २५।

२ भावे विनोबा विचार पोथी (नई दिल्ली सत्या साहित्य मंडल प्रकाशन, १९६१) पृ० ९६।

३ भावे विनोबा: आत्मज्ञान और विज्ञान, (वाराणसी सब सेवा राध प्रकाशन, १९६४) पृ० ७१।

४ भावे विनोबा नवी-नवी भवति जयमान, गांधी मार्ग (दिल्ली) (दिल्ली, गांधी शांति प्रतिष्ठान, अंक १ अप्रैल, १९७०), पृ० ४५।

धार्मिक वादा में ही लागू हो सकता है। दशन और विज्ञान के क्षेत्र में एम अनक
 वाद है जिनका निर्माण विचारको न न्वय किया है। जम कांट का समीक्षावाद,
 शकर का अद्वैतवाद इत्यादि। वस्तुतः यह विचारको की धमता एव अभिर्नचि
 पर निर्भर करता है। दूसरी बात यह कि यदि हम मान भी ल कि वाद का
 निर्माण केवल अनुयायियों के द्वारा ही होता है तो इसमें कबल वाद की उत्पत्ति
 का प्रश्न हल होता है इसमें 'गांधीवाद' की सत्ता का निषेध नहीं होता।
 गांधीवाद का सृजन गांधी ने किया या उनके अनुयायियों ने यह एक अलग
 प्रश्न है। यदि यही सत्य है कि इसका सृजन गांधी ने अनुयायियों ने ही किया,
 तो इतना तो अवश्य सिद्ध होता है कि वाद है। हमने यह देखा है कि गांधी
 का सम्पूर्ण विचार किम प्रकार एक समग्र दशन के रूप में उनके जीवन काल
 में ही विकसित हुआ है।

जहां तक विचार की प्रगतिशीलता एव जन्ता का प्रश्न है यह सापेक्ष
 रूप में ही माय हो सकता है। हर वस्तु में तादात्म्य और भेद का सम्मिश्रण
 रहता है। गांधीवाद में गतिशीलता है उन्मुक्तता है—यह इसका विशेष
 गुण है। परंतु असम एव अथ में प्रतिबद्धता भी है क्योंकि इसके सारे विचार
 एव आचार सत्य एव अहिंसा' की नीक पर ही आगे बढ़ते हैं। किसी भी
 विचार एव व्यवहार जिसमें विधिष्टता एव नवीनता ही सीमा भी उसमें
 आवश्यक हो रहती है। दशन का इतिहास बतलाता है कि विश्व में अनेक एम
 वाद हैं, जिनमें अत्यधिक उन्मुक्तता प्रगतिशीलता एव उदारता है फिर भी
 उन्हें हम वाद की सजा देने हैं। जने विलियम जम्स का प्रयोगवाद, जैन
 द्वाशनिओ का स्याद्वाद अनेकातवाद एव पश्चिमी जगत् का अस्तित्ववाद
 इत्यादि। अतः गांधी के सिद्धांत की व्यापकता स्फूर्ति एव विक्रामशीलता के
 आधार पर इन्हें हम वाद की कोटि से अलग नहीं कर सकते। ऐसा करना
 अचलित भाषा की मान्यताओं का भी विरोध करना होगा। आचार्य कृपलानी
 गांधीवाद शब्द पर आपत्ति इसलिए भी करते हैं कि इसमें सुव्यवस्थित
 विचार प्रणाली का अभाव है। परंतु अ कभी-कभी स्वयं मान लते हैं कि गांधी
 के चिंतन में सभी विचार आपस में संबद्ध हैं और उनमें आंतरिक संबध है
 जिससे सुव्यवस्थित दशन का निर्माण होता है। वे यह भी मानते हैं कि
 गांधी सम्पूर्ण जीवन को एक इकाई के रूप में देखते हैं तथा उनके विचार
 जीवन की समस्याओं से संबद्ध हैं। उनके उपदेशों एव समाज-सुधार की क्रिया

म भी एकता एव समन्वय है।¹ फिर भी इस एकरूपता को दर्शन-प्रणाली की सजा नहो दी जा सकती है। यदि गांधी के समस्त विचारा म आंतरिक संचय है तो बाह्य प्रणाली का निर्माण करना उतनी महत्त्वपूर्ण बात नहीं है। गांधी ने विचार प्रणाली नहीं बनायी, उनके शिष्यो ही ने बनाया अथवा स्वाभाविक रूप से उसमे व्यवस्था आ गयी है—ये उतने महत्त्वपूर्ण नहीं हैं जितनी गांधी-विचार की मौलिकता, विशिष्टता एव नवीनता, जिसे आचार्य कृपलानी पूर्णतः स्वीकार करते हैं।

आचार्य कृपलानी गांधी को ससदीय चिंतक एव दार्शनिक की कौटि में नहो रखना चाहते, क्योंकि गांधी ने तरवो के मीनमस्त के बदले जीवन की समस्याओ मे जूझना ही ठीक समझा। किसी दार्शनिक-पद्धति या दार्शनिक-तंत्र निर्माण करने की अपेक्षा उन्होने जीवन की पद्धति एव जीवन-तंत्र का निर्माण किया। यो यदि हम भारतीय दर्शन की परम्परा पर विचार कर तो भी गांधी की दार्शनिकता प्रकट हो जायगी। भारतीय दर्शन की उत्पत्ति ही जीवन की समस्याओ के शाश्वत समाधान के लिए होती है। यहाँ हर दार्शनिक का उद्देश्य जीवन के दुखा का उन्मूलन कर मोक्ष, वैश्व या निर्वाण के द्वार तय पहुँचाना है। यह ठीक है कि गांधी ने शास्त्र, बौद्ध आदि दार्शनिको की तरह शास्त्रीय मोक्ष या निर्वाण के विषय मे चर्चा नही की है। परंतु अन्य समसामयिक भारतीय दार्शनिकों की भाँति भी उन्होने सामूहिक मोक्ष मे विश्वास प्रदर्शित किया है। प्राचीन भारतीय चिंतका की भाँति उनके विचारो मे भी दर्शन, धर्म, समाज-साधना, शिक्षा आदि के विचारा का समन्वय है।²

1 "His teachings and schemes of reform also reflect the same integration and co-ordination. There is the basic unity of purpose and aim. The element of unity are there, but they have not been reduced to a system" —Kripalani, *J B, Gandhi His Life And Thought*, p p 306

2 "He was at once a saint and revolutionary, a politician and a social reformer, an economist and a man of religion, and educationist and Satyagrahi, devotee alike of faith and reason, Hindu and inter religious nationalist and inter-nationalist, a man of action, and a dreamer of dream" —Ramachandran, G, 'The Core of Gandhi', *Mahatma Gandhi hundred years*, (ed.) Radhakrishnan, S, (Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1968), p. 313

आचार्य कृपलानी के अनुसार गांधी-विचार में अतिमता (finality) का अभाव है। इसमें किसी प्रकार की कठोरता या रूढ़ता भी नहीं है। इसलिए इसे 'गांधी-मार्ग' कह सकते हैं 'गांधीवाद' नहीं। यहाँ पर उनके विचार में थोड़ी-सी सत्यता है, क्योंकि अंग्रेजी शब्द-कोश में 'इज्ज' का एक प्रयोग वैसे सिद्धांत के लिए होता है जिसमें कुछ रूढ़ता या अलगाव का तत्त्व रहता है।^१ परन्तु रूढ़ता या अलगाव के तत्त्व का रहना 'वाद' के लिए निरपेक्ष रूप से आवश्यक नहीं है। 'वाद' मुख्यतः सम्पूर्ण या साम्प्रदायिक अर्थ में व्यवहृत हुआ है, इसका यह अर्थ नहीं है कि 'वाद' का प्रयोग हर परिस्थिति में सकीर्ण एवं साम्प्रदायिक सिद्धांत के अर्थ में ही होगा। बहुत-से ऐसे दर्शन हैं जिनमें सकीर्णताओं एवं रूढ़ताओं के तोड़ने का प्रयास हुआ है, फिर भी वे 'वाद' की कोटि में आते हैं। हिंदू धर्म के आधार-ग्रन्थ, वेद, उपनिषद् एवं गीता में यद्यपि साम्प्रदायिक चर्चा नहीं है, फिर भी हिंदू-धर्म के साथ भी अंग्रेजी में 'वाद' (Hinduism) का प्रयोग किया गया है। इन उदाहरणों में यह स्पष्ट हो जाता है कि कहीं-कहीं 'वाद' का प्रयोग वैसे सिद्धांतों के लिए भी होना है जिनमें सकीर्णता या रूढ़ता के लिए कोई स्थान नहीं रहता। वस्तुतः जब शीर्षोपमता और व्यवहार, शब्दार्थ एवं प्रयोग के बीच सघर्ष हो तो व्यवहार और प्रयोग को प्रमुखता मिलनी ही चाहिये। फिर सभी अंग्रेजी शब्द-कोश 'वाद' को विक्रान्त के अर्थ में नहीं प्रयोग करते हैं। कुछ अंग्रेजी 'और हिंदी' के भी शब्द-कोश हैं जो 'वाद' का अर्थ केवल विशेष प्रकार के सिद्धांत या व्यवहार के अर्थ में ही करते हैं। इस अर्थ में 'गांधीवाद' साधक है। यदि यह भी मान लिया जाय कि गांधी ने केवल एक जीवन दृष्टि या जीवन-मदति दी है तो भी यह किसी प्रक्रिया या क्रम के अर्थ में 'वाद' हो जाता है, जैसे, प्रवागवादा जो एक प्रकार का दार्शनिक दृष्टिकोण ही है, उन हम 'वाद' की सजा देने हैं।

वस्तुतः आचार्य कृपलानी साम्प्रदायिकता एवं रूढ़ सिद्धांतों के अर्थ में ही 'गांधीवाद' का प्रयोग उचित नहीं समझते। विनोबा की भांति उन्होंने भी

1 Onions, G T, (Revised & Ed), *The Shorter Oxford Dictionary*, p 1049

2 Murray, J A H, (ed) *A New English Dictionary*, two Vols (Oxford 1901), pp 504-505

३ वर्मा, रामचन्द्र, प्रास्ताविक हिन्दी शब्द-कोश, (बनारस, हिन्दी साहित्य कुटीर, मसूदा २००८, दूसरा संस्करण), पृ० ११५८।

गांधी विचार की विशिष्टता एवं नवीनता को स्वीकार किया है।^१ गांधीवाद एक उच्च कोटि का वाद है यह उदिया स मुक्त है शाश्वत मूया म सम्पन्न है। इसमे नवीनता भी है एव प्रगतिशीलता भी।

स्वाभाविक रूप म हमारे सामन प्रश्न आता है कि गांधीवाद क मूलभूत सिद्धांत क्या हैं? यो तो गांधी के मुख्य-मुख्य सिद्धांत के ऊपर आगे हम विस्तार म देखगे परंतु यहां मक्षप म उनके विचारों को निम्न विंआ म सनेत कर सकते हैं—

- (क) ईश्वर सभी प्रकार के मूया का आधार है अतः उसकी सत्ता म दृढ आस्था का सम्भाव।^२
- (ख) मानवीय आत्मा की समाजता म विश्वास रखना।^३
- (ग) सत्याग्रह क्रांति का अस्त्र।^४
- (घ) सामूहिक अहिंसा का सिद्धांत।^५
- (ङ) मनुष्य क शरीर मन एव आत्मा की अखण्डता का सिद्धांत।^६
- (च) समाज राज्य अथवा किसी सस्या का हित उन व्यक्तिओ स अलग नहा है जिनम उनका निर्माण हुआ है।^७
- (छ) साध्य स साधन का अद्विक महत्त्व है क्याकि साध्य दिशा प्रदान करता है तो साधन का सबंध साक्षात् रूप स जीवन स है।^८
- (ज) अतः अनुभूति नान का उच्चतम रूप है।

1 Kripalani: J B Gandhi His Life And Thought 1970 p 308

2 Ramchandran G The Essence of Gandhi Gandhi His Relevance for our Times (ed) Ramchandran G And Mahadevan T K (New Delhi Gandhi Peace Foundation 1967) P 376

३ उपरिचि ५० ३७६।

४ उपरिचि ५० ३७६।

५ उपरिचि ५० ३७६।

6 Santhanam K Basic Principles of Gandhism , उपरिचि ५० ३०८।

७ उपरिचि ५० ३०६।

८ उपरिचि ५० ३०९।

६. गांधीवाद के पुरस्कर्ता

समसामयिक गांधीवादी विचारको को हम सुविधा की दृष्टि में मुख्यतः दो शाखाओं में विभाजित कर सकते हैं। पहली शाखा में राजनैतिक गांधीवाद एवं दूसरी में सर्वोदय-दर्शन को रख सकते हैं। राजनैतिक गांधीवाद का भी विभाजन दो वर्गों में किया जा सकता है—एक प्रामाणिक-गांधीवाद और दूसरा अप्रामाणिक-गांधीवाद। प्रामाणिक-गांधीवाद^१ कांग्रेस पार्टी एवं उनके नेता पंडित जवाहरलाल नेहरू के सिद्धांतों से संबद्ध है जिसे डॉ० राममनोहर लोहिया ने सरकारी-गांधीवाद^२ तथा मोहित मन न सबसे अधिक समर्थ गांधीवाद^३ की सजा दी है। अप्रामाणिक-गांधीवाद के अग्रगण्य चक्रवर्ती राजगोपालाचारी तथा डॉ० राममनोहर लोहिया एवं उनकी राजनैतिक पार्टियाँ (ससोपा) के सिद्धांत अंतर्गत हैं। डॉ० लोहिया ने अपने मत को बुजात-गांधीवाद^४ (Heretic-Gandhism) की सजा दी है। उपोत्र अस्टरगाड,^५ हेलेम टनिसन^६ आदि पश्चात्य लेखकों ने विनोबा के विचार को क्रान्तिकारी गांधीवाद माना है।

(क) जवाहरलाल नेहरू और गांधीवाद जवाहरलाल नेहरू एक और पश्चात्य विज्ञान एवं प्रजातंत्र में प्रभावित थे तो दूसरी ओर उन्हें गांधी के नतृत्व में भारत की स्वतंत्रता की लड़ाई में कार्य करने का सुअवसर प्राप्त हुआ था। गांधी को उन पर अटूट विश्वास था और उन्होंने उन्हें अपना उत्तराधिकारी भी घोषित किया था। किंतु उनकी अभिरुचि गांधी के रचनात्मक कार्यक्रम में उतनी नहीं थी। भारत की स्वतंत्रता मिलते ही आश्चर्यजनक घटना हुई। एक ओर गांधी ने कांग्रेस का विघटन कर उसे लोक-सेवक-संघ में परिणत करना चाहा, दूसरी ओर जवाहरलाल नेहरू स्वतंत्र भारत के प्रधान मंत्री के पद पर आसीन हुए। गांधी की मृत्यु के बाद १३ १५ मार्च,

1 Lohia, Ram Manohar, *Marx, Gandhi and Socialism*, (Hyderabad, Navahind, 1963) Preace, p XII

2 Ibid, p 12

3 Sen Mohit 'Gandhism After Freedom', *The Mahatma A Marxist Symposium* (Ed) Rao M B (1969) p 64

4 Lohia, Ram Manohar *Marx, Gandhi and Socialism*, (1963) Preace p 44

5 Ostergaard Gregory and Curroll, Malville *The Gentle Anarchist* (Oxford Clarendon Press 1971) p 7

6 Tennyson H *Saint On the March, The Story of Vinoba* (London Victor Gollanz, 1955) pp 1—223

१९४८ में गांधी के सभी शिष्यों की एक सभा देशरत्न डा० राजेन्द्र प्रसाद की अध्यक्षता में मेवाणाम में बुलाई गई। इसमें एक और जवाहरलाल नेहरू सरदार पटेल एवं मौलाना अबुल क़राम खाजाद जैसे बड़े-बड़े राजनेता आये तो दूसरी ओर विनोबा, काका कालकर दादा धर्माधिकारी आचार्य कृष्णानी जैसे समाज सेवक जुट। विचारों में फर्क पड़ा। सरकार पर भी छोटाकशी हुई तो राजेन्द्र बाबू ने मध्यम भाग सिखाते हुए कहा— सरकार को अपनी राह पर चरने दें और हम अपनी राह पर चरें।

सभा का मुख्य उद्देश्य नई परिस्थिति में गांधी सिद्धांत के आवार पर कार्यक्रम लागू करने के संबंध में विचार करने में था। नेहरू ने इस सभा में गहरी दिलचस्पी नहीं ली। सारा कार्यभार विनोबा के ऊपर छोड़ दिया गया। इस अवसर पर नेहरू ने स्पष्ट रूप में कांग्रेस के विरुद्ध का खंडन किया तथा गांधी के रचनात्मक कार्यक्रम को तात्कालिक परिस्थिति में कृत्रिम एवं अवास्तविक माना।¹ उनके अनुसार स्वतंत्रता के बाद देश की मुख्य समस्या राष्ट्रीय एकता को कायम रखना स्वतंत्रता की सुरक्षा करना तथा हिंसा को रोक कर साम्प्रदायिक तारतम्य का बनाय रखना था।² इसलिए नेहरू ने गांधीवाद का सार कांग्रेस सत्या की कायम रखने में देखा।

इस रूप में नेहरू ने गांधी के राजनीतिक विचारों को ही ग्रहण किया। स्वदेशी, स्वातंत्र्य, धर्मनिरपेक्ष प्रजातंत्र, साम्प्रदायिक एकता तथा अंतर्राष्ट्रीय राजनीति में तटस्थता की नीति एवं पंचशील की धारणाओं को सचमुच उन्होंने गांधी की सत्य अहिंसा के परिणामस्वरूप ही प्राप्त किया।³ फिर गांधी के साधन की पवित्रता⁴ का भी नेहरू ने व्यापक रखा परंतु नीति के रूप में धर्म के रूप में नहीं। इस प्रकार नेहरू के गांधीवाद में रचनात्मक कार्यक्रम तथा अत्याय के प्रति प्रतिकार करने की सत्याग्रह नीति प्रायः समाप्त हो गई जिसमें गंवा विचार का क्रांतिकारी रूप प्रकट नहीं हो पाया और गांधीवाद की गति शीघ्रता भी क्षीण हो गई। गांधी की सामूहिक अहिंसा का प्रयोग बहुत ही कम हो पाया। अहिंसा यहाँ भी नीति मात्र रह गई धर्म नहीं बन पाई। नेहरू

1 Narayan Shriman Vinoba His Life and Work (Bombay Popular Prakashan 1970) p 169

2 Ibid p 169

3 Sen, Mohit 'Gandhism After Freedom' *The Mahatma A Marxist Symposium* (ed.) Rao M B (1969), p 64

4 Narayan, Shriman Vinoba His Life And Work, p 171

राजसत्ता में रहकर भारत को गांधीवादी मोड़ नहीं दे सके। हाँ अंतर्राष्ट्रीय क्षेत्र में उन्होंने विश्व शांति, तटस्थता एवं सहअस्तित्व के लिए जो प्रयास किया, वहाँ लयता है, गांधी उनके गिर पर सवार हैं। वास्तव में वे पश्चात्य विज्ञान और टेकनालाजी तथा ससदीय प्रजातंत्र में बहुत प्रभावित थे। इसलिए ग्राम राज, ग्रामोद्योग आदि उन्हें विशेष आकर्षित नहीं कर सका। हलाकि अपनी गलती का अनुभव उन्हें अंतिम समय में हुआ। एकबार लोक सभा में इन्होंने कहा था, "मुझे लगता है कि अपने देश की जो आर्थिक समस्याएँ हैं, जैसे औद्योगीकरण की समस्या, बढान की समस्या, उपज जनता की आय बढान की समस्या, बेकारी दूर करने की समस्या, उन सब के हल के लिए हमें गांधी की जरूरत थी और अब भी हम गांधीजी के मार्ग की तरफ मुड़ना चाहिए।" वे कल्पनाशील थे कि गांधीवाद को बर्मकांड की जकड से भी निकाल सकते थे वे गतिशील थे कि गांधीवाद को नवजीवन दे सकते थे वे इतने चमत्कारो थे कि जनता का इस ओर सहज ही खींच सकते थे। किन्तु गांधीवाद का यह दुर्भाग्य था कि गाँवों का उत्तगाधिकारी गाँधीवाद का उत्तराधिकारी नहीं हो सका।

(ख) चन्द्रवर्ती राजगोपालाचारी और गांधीवाद यदि जवाहरलाल नहरू गांधी के हृदय-सम्राट माने जाते थे, तो थी चन्द्रवर्ती राजगोपालाचारी उनके मस्तिष्क माने जाते थे। जिस प्रकार गांधी ने व्यक्ति को परम मूल्य माना और जिसके लिए समष्टिवाद के चंगुल में व्यक्ति की मुक्ति का उन्होंने सदेश दिया, उसी प्रकार राजाजी ने भी व्यक्ति को स्वतंत्रता पर बल देने के लिए स्वतंत्र पार्टी नामक एक राजनैतिक दल का निर्माण कर लिया। उनके अनुसार व्यक्ति की तुलना में राज्य की भी शक्ति कम होनी चाहिए। विशेष रूप से जातिभेद, सामंतीय व्यवस्था की स्वतंत्रता एवं राज्य के हस्तक्षेप को कम करना इन्होंने आवश्यक समझा। शायद य नौकरशाही के भ्रष्टाचार एवं लालफीताशाही का आर्थिक उत्सादन में बाधा समझ कर ही राज्य के हस्तक्षेप को कम करना चाहते थे। य स्वतंत्र के बालनिक समाजवाद^१ के आलोचक एवं साम्यवाद के प्रबल विरोधी माने जाते हैं। तदनुसार राज्य का बंद जितना ही बड़ेगा व्यक्ति की स्वतंत्रता उतनी ही बढ़ेगी।

१ नारायण, जयप्रकाश, मेरी विचार यात्रा (वाराणसी, सबसेवा सभ प्रकारण, १९७४), पृ० ६२ द्वितीय संस्करण

2 Sen Mohit, 'Gandhism After Freedom', *The Mahatma: A Marxist Symposium* (ed.) Rao M B (1969) p 64

जिन्-अंधेह राजाजी गांधीवाद के एक अत्यंत महत्वपूर्ण किंतु अतिदूरस्थ तत्त्व को प्रधानता प्रदान करते हैं। परन्तु मेरी विनम्र राय में इसका वे उपयोग गलत ढंग से करते हैं। यह ठीक है कि राज्य की शक्ति की क्षीणता जनता के नैतिक एवं आध्यात्मिक उत्थान के साथ जुड़ी हुई है किंतु व्यक्ति की स्वतंत्रता, विपन्नता एवं शोषण के आधार पर नहीं टिक सकती। गांधी की दृष्टि यह कदापि नहीं हो सकती कि बिना जनसाधारण की नैतिक शक्ति को संगठित किये, राज्य की शक्ति को दुर्बल बनाकर समाज को अराजकता की गोद में छोड़ दिया जाय। फिर मानव-कल्याण एवं आध्यात्मिकता के विकास के लिए पूंजीवाद का प्रतियोगितावादी-दर्शन उपयुक्त नहीं। स्वतंत्रता के नाम पर आर्थिक उत्पादन के क्षेत्र में उत्थान पुराद्यों को कोई मिटा नहीं सकता। अतः राजाजी ने गांधी को समझा किन आशिर्य रूप में ही।

(ग) डा० राम मनोहर लोहिया और बुजुर्ग गांधीवाद—डा० राम-मनोहर लोहिया गांधी के दार्शनिक सिद्धांतों एवं समाज परिवर्तन की प्रक्रियाओं को सार रूप में ग्रहण करते थे, परन्तु गांधीवाद के ममसामयिक तत्वों का निषेध करते थे। वे गांधी के समालोचक भक्त थे। इनके सिद्धांत को हम समालोचनात्मक गांधीवाद की भी सजा दे सकते हैं।

समालोचनात्मक गांधीवाद, गांधी के सत्य, अहिंसा¹, सत्याग्रह², साधन-साध्य की एकता एवं उनके "एक कदम पर्याप्त है"³ आदि सिद्धांतों को अपने

1 "Non-violence has almost always been one of my lodestars. I had indeed ever distinguished non-violence as an internal weapon from its use in international disputes and been somewhat reserved about the latter. International non-violence had never the less, been a logical need and incoherent hope."—Lohia, *Ram Manohar Marx, Gandhi and Socialism*, (1963), Preface—p 41

2 "Civil disobedience both as individual's habit and collective resolve is armed reason, and anything else is either weak reason or unreasonable strength. Such civil disobedience is Gandhi's direct gift to mankind."—*Ibid*, Preface, p 17

3 "This doctrine of ends and means together with the doctrine of non-violence, has given to modern man a weapon of unparalleled strength."—*Ibid* p 125

विशेष अर्थ में ग्रहण करता है परंतु यह गांधी की सादगी, चरखा, खादी, प्राकृतिक चिकित्सा आदि की धारणाओं से थोड़ी-सी भी प्रेरणा का अनुभव नहीं करता है।^१ ज० राममनोहर लोहिया, गांधीवाद के अंतर एव बाह्य, सार एव गीण तत्त्वों का विभेद करने थे। उनके अनुसार चरखा, प्राकृतिक चिकित्सा आदि का सामयिक महत्त्व है, जिसे पारस्मिक के परिवर्तन के साथ बदलना अनिवार्य है। जैम-जैम मानव के मस्तिष्क का विकास होता जाता है, वह सरल से जटिल अभियंत्रों का (Tools) व्यवहार करने लगता है। अतः विज्ञान के विकास के साथ-साथ हमारे औजार या साधन भी बदलने चाहिए। परंतु गांधीवाद का सार तत्त्व सदैव ग्रहणीय है।^२

लोहिया गान्धी के सत्याग्रह पर ही अत्रि बल देने हैं। वे यह मानते हैं कि जबतक समाज में शोषण और अन्याय है, तबतक इसमें सत्याग्रह की आवश्यकता है अन्यथा बंदूक या गोली के प्रादल्य की कोई रोक नहीं सकता।^३ परन्तु वे इस बात पर खेद प्रकट करते हैं कि न तो सरकारी गांधीवाद और न मठाधीश गांधीवाद^४ सामाजिक एव आर्थिक अन्याय जैम, जातिप्रथा, पूंजीवाद, बढ़ते हुए मूल्य, इत्यादि के विरुद्ध सत्याग्रह का प्रयोग कर सका। उनका यह दावा है कि केवल समोपा ही एक ऐसी पार्टी है जो अन्याय के विरुद्ध सवर्ष करती रही है।^५

1 *Ibid*, p 130

2 "This essence is not too desirable when, once the outer covering around it is cast away. The ephemeral and enduring were so closely interwoven in Gandhiji that only a man assured of eternal life could have risked it. He thought probably that his loving disciples would continue the enduring in his doctrine and adorn it with ephemerals that change according to requirements. The spinning wheel is ephemeral and so is nature cure sectional."—*Ibid*, (Preface), p 13

3 "Satyagrah as a weapon will prevail as long as injustice and oppress prevail, and it should prevail because if it does not, the gun or bullet will prevail"—*Ibid*, p 127

4 *Ibid*, p 43

5 *Ibid*, p 44

ओं० लोटिया सत्य में विश्वास करते थे, परंतु उनके अनुसार सत्य न तो निरपेक्ष है और न वह समन्वयात्मक ही है। सत्य के एक छोर पर "हां" और दूसरे छोर पर "ना" विराजमान रहता है। इन दोनों के बीच अनंत 'हां' और 'ना' होने हैं।^१ अतः सत्य अनेक है। गांधी के सत्य, अहिंसा, अतर्वात्र दृश्यादि को भी वे तत्त्वमीमासीय दृष्टि में एक तत्त्व का धोक्का नहीं मानते हैं। हाँ, नैतिकता की दृष्टि में ये सभी एक अवश्य हैं। अतः गांधी को लोटिया 'दार्शनिक-उदारवादी' (Philosophical liberal) तथा बहुलवादी मानते थे। वे कहते थे — "गांधी वस्तुतः दार्शनिक उदारवादी थे। जिसे उन्होंने ईश्वर या सत्य या अहिंसा या अतर्वात्र कहा, वे तार्किक दृष्टि में मुश्किल में अड्डावादी कहे जा सकते हैं, भले वे नैतिक अर्थ में वैसा हो। यह गांधी के लिए सदेहप्रद है कि निरपेक्ष चाहे वह प्रत्ययवादी सिद्धांत हो या भौतिकवादी—विश्व में व्याप्त है। वे एक बहुलवादी विचारक थे तब अनंत कारण-कार्य की शृंखलाओं में परिचित थे। वे किसी परिस्थिति को सभी सम्भावनाओं, कारण एवं कार्यों पर विचार करते थे और केवल न्याय, स्वतंत्रता या अहिंसा या जन-सुलक्षण के सिवा उनके विचार में कोई दूसरा पूर्ण समा-वेष्टित करने योग्य समरूपवाद नहीं था।"^२

1 "Truth was a line at one end of which stood "yes" and at the other "no" and the intervening space consisted of varying shades of "yes" and "no" — *Ibid*, p 19

2 "Gandhi in fact was a philosophical liberal. What he called God or Truth or non-violence or innervoice was hardly single substance, metaphysically speaking, that may have been so in an ethical sense. It is doubtful if, to Gandhi the absolute either as idealist or materialist principle filled the world. He was a pluralist well aware of plural causes and effects. He considered the all possibilities, causes and affects of a situation and except of the criterion of Justice or freedom, non-violence or people's welfare. There was no all enveloping monism in his thought" — *Ibid*, (Preface), p 23

डॉ० राममनोहर लोहिया गांधी की नीति में कई प्रकार के दोषों को पाते थे तदा उन्हें दूर करने का प्रयत्न करते थे। उनके अनुसार गांधी मानव के शारीरिक एवं आर्थिक^१ जीवन पर वाञ्छित महत्त्व नहीं देने हैं। वे केवल व्यक्ति को ही प्रधानता देने हैं, वातावरण^२ उनके लिए गौण है। उनका प्रयास अन्यायियों के हृदय परिवर्तन के लिये होता है, परन्तु विशाल जन-समुदाय के हृदय का परिवर्तन नहीं हो पाता है।^३ अतः, लोहिया मानव के आर्थिक जीवन, वातावरण एवं जन-समूह के हृदय परिवर्तन पर भी समान रूप से महत्त्व देने थे।

सच तो यह है कि डॉ० राममनोहर लोहिया ने गांधी विचार के निषेधात्मक पक्ष को ही प्रकाश में लाकर गांधी विचार को बढ़ाया है। गांधी का भावात्मक एवं रचनात्मक पक्ष उनके विचार से गौण पड़ जाता है। अतः, गांधीवाद के समग्र रूप को लोहिया नहीं रख पाते हैं। वास्तव में अन्याय के प्रति प्रतिकार गांधी के लिए समासमयिक समस्या थी। किन्तु इसके पीछे उनका भावात्मक लक्ष्य था—जनशक्ति का उत्थान। इसलिए एक ओर उन्होंने अंग्रेजी सत्ता के विरुद्ध सघर्ष तथा दूसरी ओर रचनात्मक कार्यक्रम को देश के सामने रखा। केवल अन्याय से मुक्ति में ही जन-कल्याण की इतिथी नहीं है। यह तो मानवता के प्रस्फुटित होने की आरोग्य शिखा है। परन्तु इससे भी महत्त्वपूर्ण तत्त्व भावात्मक शक्ति का सर्जन है। विरोधी दृष्टि से प्रतिपक्षियों की शक्ति क्षीण हो या नहीं परन्तु विरोधी का मानसिक संतुलन अवश्य ही समाप्त हो जाता है। अतः उसकी समुचित शक्ति जग नहीं पाती है। परन्तु भावात्मक रूप से अपनी शक्ति जगाने पर प्रतिपक्षियों के अन्याय को समाप्त करें या नहीं परन्तु अन्याय के प्रभाव को मिटाने की शक्ति अवश्य आ जाती है। हम यह नहीं कहते कि अन्याय का प्रतिकार नहीं होना चाहिए। हमारा आशय केवल इतना ही है कि नैतिक, आध्यात्मिक, आर्थिक एवं सामाजिक शक्ति के सर्जन में

1 *Ibid*, p 133

2 *Ibid*, p 133

3 "Gandhism is thus supposed to mean change of heart not of the millions who are oppressed but of the tens who oppress"—*Ibid*, p 426

अधिक बल देना चाहिए। अन्याय मिटने पर यह शक्ति स्वतः जगेगी या इस शक्ति के जगने पर अन्याय का मुकाबला हम सरलता से कर सकते हैं—यह प्रश्न वैसा ही है जैसा—पहले मुर्गा हुई या उसका अंडा ? परन्तु दोनों बायों को एक साथ लेने पर किसी भी प्रकार की कठिनाई नहीं है।

डॉ० लोहिया का यह कहना कि गांधी का सत्य निरपेक्ष सत्य नहीं है तथा वे बहुलवादी हैं, उचित नहीं। गांधी ने स्पष्ट रूप से सत्य का अर्थ निरपेक्ष सत्य से दिया है जैसा आगे हम उनके सत्यमीमासा के विचारों में देखेंगे। “ईशावाम्यमिदं सर्वं यद्विच जगत्या जगत्” को ही वे मानते ही हैं। अतः वे निरपेक्ष अध्यात्मवादी तो हैं ही। हाँ, यह वे अवश्य मानते हैं कि निरपेक्ष सत्य का अनुभव हमें सापेक्ष सत्यों का अनुभव करने-करते होगा। अतः उनका बहुलवाद ऊपरी घरातः पर है। आचार में तो अद्वैतवाद ही है।

इस प्रकार हम यह देखते हैं कि डॉ० राम मनोहर लोहिया जिस अंश तक गांधीवादी तत्त्वों को ग्रहण करते हैं, वहाँ तक ठीक है। परन्तु गांधी की समग्र एवं समन्वयवादी दृष्टि को समझने में वे असफल हो जाते हैं। गांधी ने सत्य को खंडित करके समझने का प्रयत्न किया ही नहीं। उनका सत्य समष्टिपूर्ण सत्य है।

(घ) सर्वोदय-विचार एवं सत विनोबा का गांधीवाद राजनीतिक गांधीवाद की तुलना में सर्वोदय-विचार गांधी-विचार का अधिक शुद्ध और सच्चा रूप माना जाता है, किन्तु इसे डॉ० राम मनोहर लोहिया व्यंग्य से “महावीर गांधीवाद” कहते हैं। वापू की मृत्यु के पश्चात् मेढ्राग्राम-सम्मेलन में विनोबा के नेतृत्व में गांधी के रचनात्मक कार्यक्रम में विश्वास करनेवाले शिष्यों ने ‘सर्वोदय-समाज’ की स्थापना की जिसका उद्देश्य गांधी के सत्य-अहिंसा के आचार पर देश की नई परिस्थितियों में रचनात्मक कार्यक्रम को लागू करना था। इसके लिए अखिल भारत के स्तर पर एक संस्था का निर्माण हुआ जिसे ‘सर्व-मेधा-सघ’ कहते हैं। सर्वोदय-समाज में विश्वास करने वाली ने राजनीति से अपने को अलग कर सेवा के कार्य में समर्पित किया। यह एक आध्यात्मिक भाई-बारा ही माना जाना चाहिए। इसमें कोई बठोर संगठन नहीं। इस विचार-धारा के कुछ प्रमुख चिंतक इस प्रकार हैं—

(क) सत विनोबा भावे (जन्म १८९५)

(ख) श्री जिशोरीलाल घनश्यामलाल मशहवाला (१८९०-१९५२)

- (ग) श्री कृष्ण कालानंद (जन्म १८८५)
- (घ) ,, दादा धर्मशिकारी (जन्म १८६६)
- (ङ) ,, श्रीरंद्र मनुमदार (जन्म १८६६)
- (च) ,, आचार्य कुम्लानी (जन्म १८८८)
- (छ) ,, डा० राजेन्द्र प्रसाद (१८८४-१८६२)
- (ज) ,, जयप्रकाश नारायण (जन्म १९०२)
- (घ) ,, शंकर राव दव (जन्म १८८५)
- (ट) ,, डा० ज० सा० कुमारप्पा (१८८२-१८९१)

इन विचारका न गांधी विचार का सात उनक स्वतंत्रमक कार्यक्रम म लिदा तथा अपन अपन ढंग और अभिन्वि के अनुसार गांधी क विचारों को व्याख्या, आभिव्यक्त एव विस्तार किया। इन सभी विचारकों पर यहाँ पर हम अलग अलग विचार नहीं कर केवल सत विनोबा क विचारों पर ही अपन ध्यान को केंद्रित करेंगे, क्योंकि यहाँ हमारा प्रतिपाद्य विषय है।

विनोबा और गांधीवाद आचार्य सत विनोबा भव गांधीवाद क सर्व्व प्रतिनिधि मान जात हैं। इन्हें गांधी की आत्मा एव गांधीवाद क सर्व्व भाष्यकार^१ तथा गांधी का नैतिक एव आध्यात्मिक^२ उत्तराधिकारी कहा गया है। प्राय सभी गांधीवादी विचारक भा एकमत म यह स्वीकार करत हैं कि य गांधीवाद न सर्व्वे व्याप्यता है। इसक साथ-साथ विनोबा एक मोलिक चिंतक भा है।^३ विनोबा की सवन बड़ी विगपता यह है कि इन्होंने गांधी के सैद्धांतिक एव व्यावहारिक दोनों पहलुओं पर समान रूप म विचार किया है। सैद्धांतिक क्षेत्र म य गांधी के विचारों की व्याख्या एव स्पष्टीकरण शास्त्रीय ढंग म करत हैं तथा कहा-कहा पर गांधी की अहिंसा के आचार पर

१ दिवान प्रभाकर, "गांधी जीवन विषयक तत्वज्ञान के एकनाथ भाष्यकार विनोबा माव , तुलक, नमोदोन (मम्पा०) विनोबा दण्ड, (वर्षा, लोकहित प्रकाशन, १९४८) पृ० ५१ "यदि स्वर्गीय महादेव दशरथ को गांधीजी के चित्रकार कर्तें तो विनोबा जी को गांधी जी क भाष्यकार कहना हागा विनोबाजी को गांधी जी के प्रतिनिधि मानेंगे। श्री विनोबा के विचार, उनके सुंदर के विचार हैं।"

२ Tondon, Vishwanath, *The Social And Political Philosophy of Sarodaya After Gandhi* (Varanasi, Sarva Seva Sangh, 1960), p 4

३ *Ibid*, p 5

नई नई व्यवस्थाओं का भी निर्माण करते हैं। व्यावहारिक रूप से ये गांधी की अहिंसा का प्रयोग देश के नये आर्थिक राजनैतिक एवं सामाजिक क्षेत्र में करते हैं जिसके परिणामस्वरूप भूदान, ग्रामदान, प्रखण्डदान, जिलादान एवं राज्यदान की धारणाएँ आती हैं गांधीवाद की समुन्नत बनाने में इनकी अद्वितीय प्रतिभा एवं व्यक्तित्व का अपूर्व हाथ रहा है। साथ-साथ उन्होंने सर्वोदय आंदोलन में सम्पत्तिदान, श्रमदान, बुद्धिदान, शान्ति-सन्ना, आचामकुल, आदि न जाने कितने आयाम खड़े किये हैं।

गांधी की तरह विनोबा अपने विद्यार्थी-जीवन में सामान्य छात्र नहीं रहे हैं। बचपन से ही इनकी बुद्धि एवं सकल शक्ति प्रखर रही है। गांधी की भाँति उन्होंने गार्हस्थ्य जीवन व्यतीत नहीं किया है। माता स्कमिणी देवी की प्रेरणा से तथा अपने स्वाभाविक उद्धार के कारण इन्होंने आजीवन ब्रह्मचर्य का पालन किया है।¹ भौतिकवादी दृष्टि से विनोबा गांधी की तरह विद्याग्रहण हेतु विदेश नहीं गये। इन्होंने अग्रजों शिक्षा में शोक नहीं रखा।² वे प्राप्त प्रमाण पत्रों को भी जला कर तथा कॉलेज को छोड़ कर गृहत्याग के लिए प्रेरित हुए।³ जहाँ गांधी ने सरल शक्ति का प्रयोग कर मानव-वल्याण की भावना से प्रेरित होकर अपने जीवन में सन्यास लाने की कोशिश की, वहाँ पर विनोबा में सन्यास स्वतः उद्भूत हो गया।⁴ गांधी मानवतावादी होने के साथ-ही-साथ व्यावहारिक दृष्टि से यश की भी कामना रखते थे⁵ तथा सत्य के शोक का विषय समाज को मानते थे। परंतु विनोबा गांधी के शब्दों में ही 'कृतयुगी' हैं।⁶ उन्हें किसी सत्त्वा के दृढ़ मगठन में विश्वास नहीं है। किसी सत्त्वा में पद को ग्रहण करना 'तुकाराम को किसी दफ्तर की जवाबदेही देन के समान वे

1 Narayan, Srinani Vinoba *His Life and Work*, (Bombay, Popular Prakashan, 1970), p 25

2 *Ibid*, p 20

3 *Ibid*, p 31

4 Tennyson, Hallam *Saint on the March The Story of Vinoba*, (London Victor Gollanz Ltd 1955), p 214

5 Rolland, Romain, *Ma atmi Gandhi* (New Delhi, Government of India Publication, 1969), p 15

6 Narayan, Srinani, *Vinoba His Life and Work*, (1970), p 108

मानते हैं।¹ वे निष्काम सेवा के आदी हैं। समाज-शुद्धि के लिए जीवन-शुद्धि तथा जीवन को शून्य में परिणत करने में उनकी दृढ़ आस्था है।

गांधी के जीवन में न जाने कितनी ही सांसारिक दुर्बलताओं के दर्शन होने हैं। जैसे बीड़ी पीना, धुपके से मास राने का अभ्यास करना, कुछ सोने के द्रव्य को चुराकर बेच डालना,² पिता के बीमार रहने पर भी पत्नी के पास काम-वायना में पड़ कर चिपके रहना,³ इत्यादि। किंतु यह भी सही है कि पूंजों की कुलीनता एवं सत्य में दृढ़ विश्वास रहने के कारण वे इन बुरी आदतों पर विजय प्राप्त करते गये। परंतु विनोबा के जीवन में इन बुराइयों का तनिक भी स्थान नहीं रहा है। उनके चरित्र पर उनकी माँ एवं पिता की गभीर छाप है। जब कभी विद्यार्थी जीवन में शाम को वे देर कर पहुँचते हैं तो उनके परिवार के लोग यह अनुमान कर लेते हैं कि वे पुस्तकों, एवं पत्रिकाओं के अध्ययन तथा खाद-विवाद में तल्लीन हो गये होंगे। जिन प्रकार गांधी की सत्य में दृढ़ आस्था थी उसी प्रकार विनोबा को भी ब्रह्म, आध्यात्मिकता, एवं अपने को सब भौतिक से शून्य में परिणत करने के प्रति आस्था है।

गांधी का सदैव संपूर्ण जीवन में तरह-तरह की व्यावहारिक समस्याओं के समाधान से था। उनकी बुद्धि आध्यात्मिक रहने हुए भी व्यावहारिक थी। उन्हें अनेक प्रकार के बड़े-बड़े राजनैतिक नेताओं का सपर्क एवं प्रभाव प्राप्त हुआ था। इसके अतिरिक्त गीता, बाइबिल, रस्किन की पुस्तक "अनटू दिस सास्ट" तथा अमेरिकन विचारक थ्यूरो के सिविल-डिसओबिडियेंस ने उन्हें काफी प्रभावित किया। परंतु संस्कृत के अच्छे ज्ञान के अभाव में हिन्दू-दर्शन की सूक्ष्मता एवं गहराई में प्रवेश करने का सुअवसर उन्हें नहीं मिला। यद्यपि दैर्घ्यव परिवार में जन्म लेने तथा माता की घर्भ-निष्ठा के कारण उनकी वृत्ति धार्मिक बनी, परंतु वे विशेष रूप से सत-महापुरुषों के संपर्क में नहीं आ सके। उन्हें किसी सत के आश्रम में रहने का भी मौका नहीं मिला। विनोबा महाराष्ट्र के सत

1 *Ib d*, p 28

2 Tendulkar, D G, *Mahatma Life of Mahan Das Karam Chand Gandhi*, (Bombay, Vithalbhai K., bhavert D G Tendulkar, 1951), 8 volumes, Vol I p 31

3 *The Selected works of Mahatma Gandhi*, (An Autobiography) (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968), 6 Vols, Vol I, p 43

नामदेव, एकनाथ, ज्ञानदेव, तुकाराम, तथा समर्थ गुह रामदास तथा महापुरुष रानाडे, लोकमान्य तिलक तथा मोक्षने के विचारों के काफी संपर्क में आये। इन विचारों के प्रति उनकी अभिन्नि ब्रचपन से ही रही है। जद्गुरु शंकराचार्य के विचारों ने इनके तार्किक चित्त को सर्वाधिक समाधान दिया है।^१ वेद, उपनिषद्, पुराण, गीता, वेदांत, साह्य, न्यायसूत्र, याज्ञवल्क्य-स्मृति, तथा परतजल-योग शास्त्र का इन्होंने गहराई से अध्ययन किया है।^२ इनके अतिरिक्त पुरान, धम्मपद, नाकिधर्म, नामपोपा, लाओन्ने, कनकपूसियस इत्यादि के विचारों का गहराई से अध्ययन ही नहीं किया बल्कि उन पर पुस्तकें भी लिखीं। अपने पिता की विज्ञाननिष्ठा एवं शिष्टाचार ने तो इन्हें काफी प्रभावित किया ही,^३ इन्होंने कई आधुनिक वैज्ञानिक पुस्तकें जैसे, जेम्स जीन्स का 'दी मिस्टीरियस युनिवर्स',^४ समाजशास्त्रीय पुस्तक टार्लस्टाय का स्लेबरी आफ आवर टाइम्स,^५ पंडी एवं उनमें काफी प्रभावित हुए। कार्ल मार्क्स का वितर्कवाद, डार्विन का विकासवाद, आइसटोन का सापेक्षवाद तथा श्री बरविंद के अतिमानस सिद्धान्त का भी उनपर गहरा प्रभाव पडा।^६ इन्होंने भारत की प्राय-सभी प्रमुख भाषाओं के अध्ययन के अतिरिक्त, जर्मन, अंग्रेजी तथा फ्रेंच आदि कई भाषाओं का भी अध्ययन किया है। अंत विचारों की अभिव्यक्तियों में उन्हें विभी प्रकार की भाषीय कठिनाई या अस्पष्टता का शिकार नहीं होना पडा है। सस्त्रत एवं मराठी के गहरे अध्ययन ने इनके चिंतन को पर्याप्त लाभ पहुँचा है। सबसे बड़ी बात तो यह है कि इन्हें गाँधी जैसे महात्मा के समीप में जीवन के अधिकांश भागों को व्यतीत करने का सुअवसर मिला है। गाँधी के समय में इन्हें व्यावहारिक या राजनैतिक सम्भ्याओं से जुझने का बहुत कम मौका मिला था।^७ अधिकांश समय इन्होंने अध्ययन, अध्यापन, मनन, आश्रम-संचालन, खादी,

१ विनोबा-चित्तन (अंक २०-२२, १९६७), पृ० ३३०

२ Narayan Sriman, *Vinoba His Life And Work*, (1970), p 46

३ उपरिबत्, पृ० ५४

४ विनोबा, साम्यसूत्र, (वाराणसी, सर्व-सेवा-संघ प्रकाशन, १९५८), पृ० ३३-

५ उपरिबत्, पृ० ५८

६ उपरिबत्, पृ० ४१-४२

७ "He is not like Gandhi, a politician saint, but a saint temporarily on the fringe of politics"—Tennyson, Hallam, *Saint on the March, The Story of Vinoba*, p 213.

काचनमुक्ति, भगी-मुक्ति इत्यादि जैसे प्रयोगों में निस्पृह भाव से व्यतीत किया है। इसलिए जहाँ हम गांधी को द्रष्टा तथा सदेशवाहक कह सकते हैं, वहाँ विनोबा को द्रष्टा के साथ-ही-साथ मुनि (मनन करने वाला) भी कह सकते हैं।^१ इनमें भाषीय चमत्कार एवं वैज्ञानिकता भी आयी है।

विनोबा के व्यक्तित्व में शंकराचार्य की तार्किकता, महात्मा बुद्ध की करुणा^२, ज्ञानदेव की भाव प्रवणता^३ तथा गांधी के कार्य-कीशर का अद्भुत समन्वय है। इनकी अद्भुत प्रतिभा एवं आध्यात्मिकता पर गांधी को गर्व था। इसीलिए तो उन्होंने १९१७ में सी० एफ० ऐन्ड्रूज में विनोबा का परिचय देने हुए कहा था 'ये ऐसी विभूतियों में से हैं जो आश्रम से वरदान पाने नहीं बल्कि वरदान देने के लिए आते हैं।'^४ इसीलिए तो उनके पिता को पत्र लिखते हुए १९१६ में गांधी ने कहा 'उन्होंने अपनी इस नाजुक अवस्था में ही आध्यात्मिकता एवं सत्यास की इस ऊँचाई को प्राप्त किया है कि प्राप्त करने में मुझे वर्षों का कठिन परिश्रम लगा।'^५ इसीलिए तो विनोबा के १० फरवरी, १९१८ के पत्र को देख कर उन्होंने यह भाव प्रकट किया 'वे (विनोबा) भीम हैं, वे गोरखनाथ हैं, जिन्होंने अपने गुप्त मच्छन्दर नाथ को भी मात कर दिया।'^६ पत्र का उत्तर देते हुए उन्होंने लिखा मैं नहीं जानता हूँ कि तुम्हें मैं किन शब्दों में तारीफ करूँ। तुम्हारा प्रेम, चरित्र एवं आत्म विश्लेषण मुझे मुग्ध करता है। मैं तुम्हारी योग्यता मापने योग्य नहीं हूँ। मैं तुम्हारे ही द्वारा निर्धारित मूल्य को स्वीकार करता हूँ तथा तुम्हारे पिता का पद ग्रहण करता हूँ।'^७ शायद इसी अद्भुत क्षमता एवं प्रतिभा को देखकर उन्होंने १९४० में नेहरू को प्रथम सत्याग्रही नहीं बनाकर सत विनोबा को बनाया।

१ श्रीदे-द्र गन्धमदार के साक्षात्कार से प्राप्त-दिनांक २९-६-१९१९, स्थान शांति कुटीर, सब-सेवा-मण, चाराणमी।

२ Narayan, Sriman, *Vinoba His Life and Work*, p 50

३ विनोबा चिंतन (अंक २०-२१), पृ० ३१२

४ Narayan, Sriman, *Vinoba His Life and Work* (1970),

op cit, p 4

५ उपरिबन्ध, पृ० ८

६ उपरिबन्ध, पृ० ५१

७ उपरिबन्ध, पृ० १

फिर गांधी की तरह विनोबा के व्यक्तित्व में भी शान्ति एवं क्रान्ति का अद्भुत समन्वय है। इसीलिए गृह-त्याग के बाद बनारस में जब विनोबा को गांधी के प्रथम दर्शन हुए तो उन्हें हिमालय की शान्ति एवं तत्कालीन बंगाल के राष्ट्रीय क्रान्ति दोनों का अद्भुत संयोग मिला।^१ अतः उन्होंने हिमालय एवं बंगाल जाने का रास्ता छोड़ दिया। गांधी के व्यक्तित्व के समान विनोबा का व्यक्तित्व भी विचार के क्षेत्र में नित्य नूतनता एवं विकासशीलता से परिपूर्ण है तथा कार्य के क्षेत्र में हृदय सफलवान। अतः महादेव देसाई ने लिखा है कि विनोबा की सारी विशेषताएँ गांधी के अन्य शिष्यों में भी थोड़ी-बहुत मात्रा में हैं, परन्तु उनकी दो विशेषताएँ निर्णय लेने के साथ ही उसके कार्य में परिणत करना एवं सतत विकासशील रहना, गांधी के बाद विनोबा में ही वर्तमान हैं।^२

गांधी की तरह विनोबा नित्य डायरी लिखना पसंद नहीं करते।^३ वे पुरानी स्मृतियों के भार से मन को मुक्त रखना चाहते हैं तथा नये-नये विचारों के पनपने के लिए इसे आवश्यक मानते हैं। किसी भी प्रकार के विचार या आचार के लादने की प्रवृत्ति उनमें नहीं है। वे हर व्यक्ति के विचार एवं आचार को उचित सम्मान देते हैं। इसीलिए स्वयं सन्दासी होने हुए भी अपने छोटे भाई बालबोबा में जब अपनी शादी के संवध में उनके मत जानने की अपेक्षा की तो उन्होंने इच्छा रहने पर अच्छी शादी कराने का आश्वासन दिया।^४ आत्मा की अमरता^५ तथा ईश्वर की सत्ता में उन्हें गांधी की ही तरह बटूट विश्वास है। परन्तु ईश्वर के बाद यदि कोई चीज उन्हें प्रिय है तो वह है गणित^६ या विज्ञान जो शायद गांधी में नहीं था।

विनोबा की इन सभी विशेषताओं का अमिट प्रभाव इनके विचार पर पड़ा है। उन्होंने गांधी को, न केवल उनके कार्यों एवं विचारों या कथनों के आधार पर ही समझने का प्रयास किया है, बल्कि उनकी आत्मा एवं हृदय को भी पहचाना है। शायद इसीलिए वे केवल गांधी के कथित विचारों का शास्त्रीय ढंग में

१ उपरिबन्ध, पृ० २६

२ उपरिबन्ध, पृ० ३८

३ भावे, विनोबा, 'नवो नवो भवति जयमान' गांधी-मार्ग, (हिन्दी) (अंक १, १७०), पृ० ३

४ Narayan, Srīman, Vinoba His Life and Work, p 63

५ उपरिबन्ध, पृ० ४०

६ उपरिबन्ध, पृ० २४

दिवेचन ही नहीं करते तथा उनके द्वारा बतलाये गये रचनात्मक कार्यक्रमों को ही गृही प्रस्तुत करते, बल्कि नई-नई परिस्थितियों में नये नये विचारों एवं धारणाओं का भी विकास करते हैं, उन्हें गांधी, यदि जिन्दा होने तो सहर्ष मान्य करते। इसीलिए विनोबा के जो विचार हैं, वे गांधी के ही विचार हैं। भाषा, चिंतन, एवं शैली विनोबा की है। शायद इसीलिए तो काका कालेलकर, आचार्य कृ. लालानी, मशरुवाला, तथा राजगोपालाचारी ने एक स्वर से विनोबा को गांधी विचार का सबसे बड़ा प्रवक्ता माना।^१

इस भूमिका के साथ हम देखना है कि गांधीवाद को विनोबा की क्या देन है? हमारा यह अध्ययन विशेष रूप से दार्शनिक दृष्टि से प्रस्तुत किया जा रहा है। अतः हम आगे के अध्यायों में गांधी और विनोबा की भिन्न भिन्न दार्शनिक अवधारणाओं पर प्रकाश डाल कर यह देखेंगे कि उन विचारों के क्षेत्र में विनोबा की क्या देन है?



1 (a) "Vinoba Bhave represents the high water mark of the Gandhian way of life and the Gandhian technique of rebuilding society" —Kaka Kalelkar Quoted from Vishwanath Tondon's *The Social and Political Philosophy of Sarvepalli after Gandhi*, p 5

(b) "He is great exponent of Gandhian Philosophy — Acharya Kripalani Quoted from Vishwanath Tondon's *Ibid*, p 3

(c) "He has understood best the principles of Bapu" K. G. Masharuwala Quoted from Vishwanath Tondon's, *Ibid* p 5

(d) "He is as gentle as angel, whose soaring spirit has reached the height of scholarship, philosophy and religion" —C. Rajagopalachari—Quoted from Shri Man Narayan's *Vinoba His Life and Work*, p 4

द्वितीय अध्याय



ज्ञान-मीमांसा

ज्ञान-मीमांसा

खंड—'अ' गाँधी-विचार

१ विषय प्रवेश

गाँधीवादी सिद्धांत को भली भाँति समझने के लिए इनके ज्ञान-मीमांसीय विचारों का ज्ञान अपेक्षित है। पश्चिमी अनुभववादी दार्शनिक जॉन-लॉक ने ठीक ही तत्त्व-मीमांसीय प्रश्नों के पूर्व ज्ञान-मीमांसा के प्रश्नों को प्राथमिकता दी थी। गाँधीवादी सिद्धांत चाहे यह तत्त्व-मीमांसा का सिद्धांत हो या नीति-शास्त्र का अथवा समाजशास्त्र का, व्यापक रूप में विचार करने पर उसे हम ज्ञान की समस्या में पृथक् नहीं मान सकते। यदि वह ज्ञान से स्वतंत्र नहीं है तो ज्ञान-मीमांसा के सिद्धांत पर पहले विचार किए बिना उसका समुचित ज्ञान हम नहीं मिल सकता। ईश्वर, जगत् और आत्मा जैसी तार्किक, सत्य अहिंसा आदि नैतिक एवं सत्याग्रह जैसी समाज-परिवर्तन की धारणाओं को समझने के लिए पहले ज्ञान का स्वरूप, उसकी मीमांसा, सत्यता एवं उसके साधन आदि समस्याओं पर विचार कर लेना अनिवार्य है।

परंतु कमयोगी एवं समाज पुद्धारक गाँधी के चिंतन में ज्ञान-मीमांसीय सिद्धांत की भी खोज हुई है, यह सामान्य मान्यताओं-दशकों के लिए अव्योमगम्य मालूम पड़ सकता है। यह भले ही कहा जा सकता है कि गाँधी ने ज्ञान-सिद्धांत की समस्याओं पर जलम में विस्तार में विचार नहीं किया है, क्योंकि इसमें उनकी अभिरुचि नहीं रहीं हैं। परंतु हमका यह जर्ब नहीं कि उनके दशक में ज्ञान-मीमांसा का विचार ही नहीं है। हा० आर० आर० दिवाकर ने ठीक ही कहा है ऐसी बात नहीं है कि उनके चिंतन में मूल तत्त्व के स्वरूप एवं ज्ञान-सिद्धांत बाहरी वस्तु है, बल्कि यह बात है कि उन विषयों पर उन्होंने

विस्तार से नहीं लिखा है।^१ हम गांधी के कर्मों एवं कार्यों के आधार पर उनके ज्ञान सिद्धांत का सृजन कर सकते हैं। अतएव, गांधी की ज्ञान मीमांसा पर हम यहाँ थोड़ा विचार करेंगे।

२ ज्ञान-मीमांसा का अर्थ

ज्ञान मीमांसा भारतीय दर्शन में मुख्यतः प्रमाण विज्ञान के रूप में समझी जाती है। प्रमाण का सबंध प्रमाता, प्रमेय, प्रमिति एवं प्रमाण चारों में है। साध-साध्य प्रामाण्य सिद्धांत भी इसका एक विशेष अंग है। अतः ज्ञान मीमांसा में ज्ञान की उत्पत्ति, रचना, पद्धति एवं उसकी यथार्थता की खोज की जाती है।^२

सत्त्व मीमांसा विश्व की चरम सत्ता का स्वरूप निर्धारित करती है, परंतु इसमें भिन्न ज्ञान-मीमांसा में ज्ञान के स्वरूप का ही निर्धारण होता है, जिसके द्वारा हम चरम सत्ता का ज्ञान प्राप्त करते हैं। तर्कशास्त्र अपना सबंध केवल अनुमित ज्ञान से ही रखता है परंतु ज्ञान मीमांसा समस्त ज्ञान के स्वरूप एवं सत्यता का चिंतन एवं विश्लेषण करती है।^३ मनोविज्ञान चेतन एवं अचेतन क्रियाओं के वर्णन एवं व्यवस्था से ही सबंध रखता है परंतु ज्ञान मीमांसा में उन सभी परिस्थितियों की भी चर्चा होती है जिनमें चेतन या अचेतन क्रियाएँ होती हैं।

ज्ञान मीमांसा की मुख्य समस्याएँ हैं—ज्ञान की सभाव्यता, सीमा, उत्पत्ति, पद्धति, प्रकार, ज्ञान-परिस्थिति की रचना तथा सत्यता के निरूपण की समस्या। अर्थात्, यह इन प्रश्नों पर विचार करती है—यथार्थ ज्ञान संभव है या नहीं? यदि यह संभव है तो उसकी सीमा क्या है? ज्ञान के बीज-तत्त्वों की उत्पत्ति कैसे होती है? सभी प्रकार के ज्ञान प्राप्त करने की पद्धतियाँ क्या हैं? फिर

1 "Not that the nature of being, the theory of knowledge are foreign to his thinking, but he does not elaborate very much on those subjects—Dwakar, R. R., *Gandhi: A Practical Philosopher* (Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1965), P 25

2 Runes, Dagobert D., (ed) *Dictionary of Philosophy*, (New York, Philosophical Library, 1960), P 94

3 *Ibid*, P 94

ज्ञान के कितने प्रकार हो सकते हैं ? किन परिस्थितियों में ज्ञान की रचना संभव है ? सत्यता के मापदण्ड क्या है ? इत्यादि । इन प्रश्नों के उत्तर पश्चिमी दर्शन में भिन्न-भिन्न रूप में दिये गये हैं, जिनमें ज्ञेयवाद, अज्ञेयवाद, सदेहवाद, प्रत्ययवाद, बुद्धिवाद, अनुभववाद, समीक्षावाद, वस्तुवाद, प्रतिनिधि त्ववाद इत्यादि प्रमुख हैं ।

अब हम इन सभी समस्याओं को सामने रखते हुए पहले गांधी की ज्ञान-मीमांसा पर विचार करेंगे । इसके बाद विनोबा के ज्ञान-सिद्धांतों की चर्चा अलग में कर अंत में यह विचार करेंगे कि गांधी के विचारों में विनोबा का क्या योगदान रहा है ।

यहाँ पर एक बात ध्यान देने योग्य है कि गांधी ने ज्ञान-मीमांसा के प्रश्नों को सुव्यवस्थित रूप में प्रस्तुत नहीं किया है, क्योंकि उनकी रचना एवं उनके जीवन का यह आवश्यक अंग नहीं रहा । फिर भी उनके कथनों एवं उनकी रचनाओं में ये उत्तर अस्पष्ट रूप से ही सही, लेकिन बिखरे हुए अवश्य हैं । हाँ, कहीं-कहीं पर उन्होंने स्पष्ट रूप में भी इन समस्याओं पर चर्चा की है । यहाँ हम उन्हीं बिखरे हुए कथनों के आधार पर क्रमबद्ध एवं सुव्यवस्थित कर उन्हें रखने का प्रयास करेंगे ।

३ ज्ञान का स्वरूप

गांधी के ज्ञान-विचार अधिवाशतः गीता पर आधारित हैं । गीता में अध्यात्म-ज्ञान को सर्वश्रेष्ठ बतलाया गया है । “अध्यात्म-विद्या विद्यानाम्”¹। ऐसे ज्ञान से ही मुक्ति की अपेक्षा की जा सकती है । उपनिषदों में भी यही कहा गया है कि बिना ज्ञान के मुक्ति नहीं होती । “ऋते ज्ञानात्त मुक्ति”²। कारण स्पष्ट है । भारतीय दर्शन ज्ञान को कम से अलग कर कभी नहीं देखता । यहाँ ज्ञान का संबन्ध जीवन के उत्थान से है । गांधी ज्ञान की बुद्धि-विलास नहीं समझते हैं, क्योंकि उनके अनुसार मनुष्य का जैसा ज्ञान होता है, उसीके अनुरूप उसी क्रिया होती है । जैसा वह चिंतन करता है, वैसा वह स्वयं बन जाता है ।³ यूनानी दार्शनिक सुक्रात ने भी ज्ञान ही सद्गुण हैं⁴ को स्वीकार किया था । अतः गांधी के अनुसार ज्ञान से नैतिकता की प्रोत्साहन मिलता है तथा अतः

1 “A man is but the product of his thought, what he thinks, he becomes” — Bose, N K, *Selections From Gandh* — (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1950), P 241

व्यक्ति और समाज को मुक्ति मिलती है।^१ इसलिए उनके अनुसार ज्ञान नैतिक जीवन के लिए आवश्यक है।^२

पश्चिमी दर्शन में बुद्धिवादियों, अनुभववादियों एवं समीक्षावादियों ने ज्ञान को वाक्यो द्वारा निष्पन्न माना है। अतः सही ज्ञान के लिए उन प्रत्यक्षों को स्पष्टता पर वे काफी जोर देते हैं, जिनसे वाक्यो का निर्माण होता है। परंतु गांधी यथार्थ ज्ञान के लिए विचार की प्रधानता पर बल देते हैं। शब्द या कथन की स्पष्टता पर उतना बल नहीं देने जितना देना चाहिए उन्होंने कहा है— “मैं लिखे हुए या कहे हुए शब्दों की अपेक्षा विचार-शक्ति में अग्निक विश्वास करता हूँ।”^३ यहाँ गांधी भाषा-विश्लेषणवादियों की तरह शीलने हैं, क्योंकि भाषा-विश्लेषणवादियों ने भी विचारों की स्पष्टता पर विशेष बल दिया है। परंतु गांधी का भाषा-विश्लेषणवादियों से मतभेद है। भाषा विश्लेषणवादी यह मानते हैं कि विचारों या वाक्यों की स्पष्टता शब्दों तथा वाक्यों के विश्लेषण एवं उचित प्रयोग से ही संभव है। शायद गांधी की ऐसा विश्वास नहीं है। भारतीय दार्शनिक ज्ञान का अर्थ दृष्टि में लेते हैं। यद्यपि कुछ दर्शनों में ज्ञान के वाह्य रूपों पर भी विचार हुआ है, परंतु प्रधानता दृष्टि की ही रही है। गांधी ने भी ज्ञान के महत्त्व को उसकी शक्ति या गुण के आधार पर स्वीकार किया है, न कि उन वाह्य माध्यमों के आधार पर जिनके द्वारा वह अभिव्यक्त होता है। कभी कभी हमारे अन्तर्गत सूक्ष्म आती है और उन्हें स्पष्ट शब्दों में व्यक्त करने में हम असमर्थ हो जाते हैं, फिर भी वह ज्ञान के अन्तर्गत आता है। केवल उस सूक्ष्म को जीवन के लिए श्रेयस्कर होना चाहिए।

पश्चिमी दार्शनिक ज्ञान को खंडित कर देखते हैं। उनकी पद्धति विशेषात्मक है। बुद्धिवादियों के अनुसार ज्ञान का स्वरूप वौद्धिक, अनुभववादियों के अनुसार आनुभविक तथा समीक्षावादियों के अनुसार ज्ञान में बुद्धि और

1 "It is knowledge that ultimately gives salvation,"— Sen, N B, (ed) *Wit and Wisdom of Mahatma Gandhi* (New Delhi, New Book Society of India, N D), P 39

2 Datta D M, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, (University of Calcutta 1968, 2nd ed), P 84

3 "I believe in thought power more than in the power of the word written or spoken" *Young India*, (17 9 1925), p 320

अनुभव दोनों के तत्त्व विद्यमान होने हैं। परन्तु इन विचारा में भावों, धर्मों एवं सकल्पों के तत्त्व को ज्ञान में जलम रखा गया है। गांधी के अनुसार मनुष्य शरीर मात्र नहीं है। उसमें चेतना, बुद्धि, अन्तरात्मा, सकल्प तथा सवेग सभी विराजमान हैं। उसमें वे सभी शक्तियाँ अविकसित रूप में रहती हैं, जो आत्मा में पायी जाती हैं।¹ आत्मा में सभी शक्तियाँ अखंड रूप में विद्यमान रहती हैं। मनुष्य जो कुछ भी ज्ञान प्राप्त करता है, उसका स्वरूप समग्ररूपक है। अतएव ज्ञान न तो मात्र बुद्धि और न मात्र अनुभव तत्र ही सीमित है, इसमें अनुभव, बुद्धि, भाव एवं सकल्प सभी के जग विद्यमान होने हैं।

गांधी का ज्ञान-सूत्री यह विचार वर्गीकृत, ब्रैडले तथा आधुनिक मनो-वैज्ञानिक युग एवं एडलर के विचारा में भी मिलता है। इन विचारकों में ऐसा स्वीकार है कि यद्यपि बुद्धि ज्ञान की प्राप्ति में महत्त्वपूर्ण स्थान रखती है, परन्तु उसकी शक्ति बहुत ही सीमित है। उन सीमित शक्तियों से जीवन की प्रगतिशीलता को समृद्धशक्तिनी नहीं बनाया जा सकता। मानव जीवन गतिशील है। यह भौतिक एवं आध्यात्मिक शक्तियों पर विजय प्राप्त करना चाहता है। बुद्धि ऐसे कार्यों में केवल दिशा निर्देशन कर सकती है। परन्तु उसमें जीवन के लक्ष्य की प्राप्ति नहीं किया जा सकता। जीवन के लक्ष्य की प्राप्ति के लिए हमें इन्द्रियानुभव, बुद्धि आदि से ऊपर उठ कर अत अनुभूति की शरण लेनी पड़ती है। अत आज का दर्शन सत्य को समझने के लिए अत अनुभूति की आवश्यकता को स्वीकारता है। डा० राधाकृष्णन् ने भी अपनी पुस्तक दी आइडियलिस्ट व्यू आफ लाइफ एवं रीन आफ रैलिजियन इन कन्टेम्पोरी फिलासोफी में अत अनुभूति के स्वरूप एवं सत्य के समझने में उसकी आवश्यकता पर काफी प्रकाश डाला है। अन्य भारतीय दार्शनिक भी सत्य को समझने के लिए अत अनुभूति को ही सर्वश्रेष्ठ ज्ञान मानते हैं।

गांधी बुद्धिवाद की परंपरा को नहीं, बल्कि अत अनुभूतिवाद की परंपरा को ही स्वीकार करते हैं। यह ठीक है कि वे सभी प्रकार के ज्ञान, विश्वास, श्रद्धा, धर्म एवं रहस्यात्मक अनुभूतियों को अनुभव एवं बुद्धि की कसौटी पर कसते हैं तथा नैतिक दृष्टि में उसकी उपमागिता को जांच करते हैं। ऐसा करने से अन्त-विश्वासी में मुक्ति तो मिलती ही है, कार्यों में भी किसी प्रकार की शिथिलता नहीं आती है। हर घड़ी उन्हें सावधान रहना पड़ता है तथा

1 Datta, D M, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 67

जहाँ वहाँ भी गलतियाँ होती हैं वे समूह के सामने सट्टर्प स्वीकार करते हैं।^१ परंतु वे यह विश्वास करते हैं कि मात्र बुद्धि के आधार पर ज्ञान-सिद्धात के निर्माण करने में कोई भी लाभ नहीं है।^२ वैज्ञानिक एवं प्रगतिशील जीवन के लिए गांधी के ज्ञान के इस स्वल्प की उपादेयता विचारणीय है।

गीता में ज्ञानेन्द्रिय, मन, बुद्धि एवं आत्मा—ज्ञान के चार उपकरण माने गये हैं। आत्मा इन सभी में श्रेष्ठ एवं व्यापक है। अतएव सभी प्रकार के ज्ञान का अंतिम आधार आत्मा ही है। वास्तविक ज्ञान आत्मा के साक्षात्कार से ही प्राप्त होता है। इसके लिए त्याग, प्रेम एवं दूसरों के दुःखों की समझने की आवश्यकता पटती है।^३

गांधीवाद ज्ञान को श्रद्धा से अलग कर नहीं देखता है। पश्चिमी दर्शन में श्रद्धा को ज्ञान से पूर्णतः अलग रखा गया है, क्योंकि वहाँ पर ज्ञान का सबष केवल बुद्धि से है। गांधी के ज्ञान-विचार का आधार गीता है। गीता में जिस ज्ञान की चर्चा की गई है, वह मात्र बौद्धिक ज्ञान में ऊपर है। यहाँ पर ज्ञान का मुख्य सबष हृदय से है। इसलिए ज्ञान को बुद्धि में ही नहीं बल्कि हृदय से समझ सकने हैं।^४ हृदय में सबष रखने के कारण ज्ञान को श्रद्धा में अलग नहीं

1 Diwakar, R R, *Gandhi A Practical Philosopher*, op cit p 18-19

2 "Knowledge was to be tested by experience and reason and mere a theory of knowledge was not going to be of much use"—*Ibid*, p 26

3 "The appeal of reason is more to the head but the penetration of the heart comes from suffering. It opens up the inner understanding in man"—Bose, N K, *Selections From Gandhi*, op cit p 27

4 The Gita has sung the praises of knowledge, but it is beyond the intellect, it is essentially addressed to the heart and capable of being understood by the heart"—Desai, *Mahadeo Gita According to Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House), 4th Impression, p 134

समझा जा सकता है। ज्ञान के लिए श्रद्धा आवश्यक है।^१ इसलिए कहा गया है “श्रद्धावाल्गुभवे ज्ञानम्।”

गाँधी ज्ञान को विकासशील मानते हैं, क्योंकि मनुष्य का स्वरूप ही विकाम-शील है। परंतु ज्ञान के विकास के लिए गाँधी विशेष प्रकार के प्रशिक्षण की आवश्यकता का अनुभव करते हैं।^२ कठोर नैतिक साधना से गुजरने के बाद ही मनुष्य अन्तरात्मा की आवाज को सुनने योग्य हो सकता है, अन्यथा नहीं। इसकी चर्चा हम आगे अंत अनुभूति के सवध में विशेष रूप से करेंगे।

४ ज्ञान की सभाव्यता

ज्ञान की सभाव्यता के सवध में गाँधी का विचार ज्ञेयवाद, सदेष्टवाद एवं अज्ञेयवाद तीनों सिद्धांतों में भिन्न है। यह न तो बुद्धिवादियों की भांति सपूर्ण ज्ञान को ज्ञेय मानता है और न अनुभववादी ह्यूम की भांति ज्ञान को सदेष्टपूर्ण मानता है। वाट की भांति यह तत्त्व को अज्ञेय भी नहीं मानता है, क्योंकि यह सत्य को परमार्थमत् (noumenon) तथा घटना (phenomenon) जैसे दो अलग-अलग खंडों में बाँट कर उनके बीच द्वैत खंड करना नहीं चाहता। रहस्यवादियों की तरह यह सपूर्ण ज्ञान की मात्र पारमार्थिक या आध्यात्मिक नहीं मानता। यह प्रत्यक्ष जगत् में सवधित ज्ञान के शोध, पुनर्गठन, विकास एवं उसके सशोधन में विश्वास करता है। परंतु रहस्यवाद सम्पूर्ण ज्ञान की पारमार्थिक एवं अखंड मानता है। उसमें दृश्यमान जगत् में सवधित ज्ञान में सवर्धन, शोध, पुनर्गठन एवं विकास के लिए स्थान नहीं रहता है।^३

गाँधीवाद एक विशेष अर्थ में ज्ञान की असभाव्य एवं सभाव्य मानता है। यह सत्य को दो दृष्टिकोणों से देखता है। सत्य एक अर्थ में आध्यात्मिक सत्य है, जो अनेकताओं के मध्य एक, असोम, पूण एवं स्थायी है। इसे ईश्वर कहते हैं। इस

1 “Knowledge without devotion will be like a misfire” —Gandhi

2 “I can conceive the impossibility of people assimilating higher or subtler truth, unless they have gone preliminary training”—*Young India*, (27 8 1925), p 293

3 Prasad, M, *Social Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Gorakhpur, Vishwavidyalaya Prakashan, 1958), p 9.

सत्य का ज्ञान हान् मान के शरीर में पूर्णता में प्राप्त करना असंभव है। ये कहते हैं—तबतक हमलोग नश्वर शरीर के साथ आबद्ध रहेंगे, तबतक पूर्ण सत्य का ज्ञान प्राप्त करना असंभव है। हम इस सत्य को केवल कल्पना में ही देख सकते हैं। भौतिक शरीर के द्वारा शाश्वत सत्य का साक्षात्कार कभी भी नहीं किया जा सकता। इसीलिए अंतिम रूप से हम विश्वास का सहारा लेना पड़ता है।^१

परन्तु सत्य के अनन्त पहलू हैं। इस प्रकार को वृद्धता को गाँधी पसन्द करते हैं।^२ इस सबब में उन्होंने स्याद्वाद एवं अनेकातवाद का उल्लेख स्वयं किया है।^३ इस दृष्टि से मनुष्य सत्य का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। परन्तु वह सत्य के विशेष पहलू का विशेष दृष्टिकोण से ही प्राप्त ज्ञान माना जाएगा। गाँधी स्वयं कहते हैं 'मरा अनुभव ऐसा रहा है कि मैं अपने दृष्टिकोण से सत्य तथा अपने ईमानदार कालोचनों के दृष्टिकोण से असत्य या गलत रहा हूँ। परन्तु मैं जानता हूँ कि हम दोनों अपने अपने दृष्टिकोण से सत्य हैं।' इस सबब में उन्होंने छः अन्य व्यक्तियों वाली कहानी को उद्धृत किया है।^४ उपयुक्त कथनों के आकार पर यही कहा जा सकता है कि ज्ञान की सभाव्यता के दृष्टिकोण से गाँधी आशिक सत्य के ज्ञान में विश्वास करते हैं जिसे हम आशिक

1 (a) Bose, N K, *Selections From Gandhi*, op cit p 8

(b) Finite human beings shall never know in its fulness Truth and love which is itself infinite' —Gandhi, M K, *Unseen Power*, (ed,) Chandar, Jaipravesha (Ahmedabad Navajivan Publishing House, 1944) p 42

(c) "Truth belongs to God and Ideas belong to men and we cannot be certain that our ideas have assimilated the whole truth —Radhakrishnan, S, 'Mahatma Gandhi' *Facets of Gandhi* (ed) Ahluwalia, B K, (New Delhi, Laxmi Book Store, 1968), p 3

2 *Young India*, (27 9 1926), P 30

3 *Ibid* P 30

4 *Ibid*, P 30

त्रेयनाद अथवा जैनियों की भाषा ग म्याद्वारा की सजा दे सकते ह । महादेव प्रसाद ने भी लिखा है “गाँधी दशन में सत्य स्थिर एव पूण है । परन्तु इसका ज्ञान परिवर्तनशील है तथा अनुभव आशिक है ।”^१

५ ज्ञान की मीमा

पश्चिमी ज्ञान मीमासा में ज्ञान को निश्चित सीमा में बाधने का प्रयास किया गया । बुद्धिवादियों ने बौद्धिक प्रत्ययो तक, अनुभववादियों ने आनुभविक प्रत्ययो तक, समीक्षावादी काट ने अनुभव प्रमूत बौद्धिक प्रत्ययो तक तथा अत अनुभूतिवादियों ने मात्र रहस्यानुभूति तक दार्शनिक ज्ञान को सीमित रखा है । परन्तु गांधी की यह एक विशेषता है कि ये ज्ञान को किसी निश्चित साधे में डाल कर सीमित करना नहीं चाहते । ये ज्ञान को असीम मानते हैं । उन्होने कहा है ‘ज्ञान असीम है और यही बात सत्य के कार्यान्वयन के साथ लागू है । हमलोग प्रतिदिन आत्म शक्ति के नाम का सबद्धन करने हैं एव करते रहेंगे । नई-नई अनुभूतियों में हमें नए नए कर्तव्या की शिक्षा मिलती रहेगी परन्तु सत्य हमेशा एकरूप रहेगा ।’^२

ज्ञान के असीम होने के कारण तीनों अत्र तक के प्राप्त सभी प्रकार के वैज्ञानिक एव आध्यात्मिक ज्ञान को अत्यल्प सम्बन्ध है । इसीलिए उन्होने कहा है ‘हम ईश्वर के सभी नियमों एव कार्यों को नहीं जानते हैं । सबसे बड़े वैज्ञानिकों एव अध्यात्मवादियों का ज्ञान धून के सूक्ष्म कण के बराबर है ।’^३

1 In Gandhian Philosophy truth is static and whole but its knowledge is dynamic and realization partial — Prasad, Mahadeo, *Social Philosophy of Mahatma Gandhi*, op cit P 12

2 “Knowledge is limitless and so also the applications of truth. Everyday we add to our knowledge of the power of the Atman and we shall keep on doing ever the same. New experience will teach us new duties, but truth shall ever be the same. *Young India* 8 4 20, P 131

३. ‘We do not know all the laws of God not their working. Knowledge of the tallest scientist or the greatest spiritualist is like a particle of dust. — (*Haryan* 16 2 1934)

इस सबब से सबसे महत्वपूर्ण बात है कि आध्यात्मिक ज्ञान को भी गांधी पूर्ण नहीं मानते। वैज्ञानिक ज्ञान की भाँति इसे भी वे विकास का विषय मानते हैं। गांधी के अनुसार प्रतिदिन के अनुभव से आत्मशक्ति के ज्ञान की वृद्धि होती है। णकराचार्य के वेदांत-दर्शन से ऐसी बात नहीं है। वे आध्यात्मिक ज्ञान को पूर्ण मानते हैं। विनोबा ने भी इस तथ्य को स्वीकार कर आध्यात्मिक ज्ञान के सबब से भी नए-नए आविष्कारों की आवश्यकता पर विशेष बल दिया है।^१

वस्तुतः गांधी संपूर्ण ज्ञान को असीम एवं निरपेक्ष मानते हैं। अतः मानव द्वारा उसकी अप्राप्यता स्वाभाविक है। भविष्य में भी निरपेक्ष ज्ञान के सबब से यही बात कही जा सकती है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि अब तक का प्राप्त सापेक्ष एवं सीमित ज्ञान बेकार है। जबतक हम निरपेक्ष को नहीं प्राप्त करते हैं तबतक सापेक्ष के सहारे ही आगे बढ़ते जाना चाहिए।^२ अतएव निरपेक्ष ज्ञान की असंभाव्यता हमें निराश नहीं करती। वस्तुतः गांधी का यह वस्तुवादी एवं व्यावहारिक दृष्टिकोण है, जिसमें आध्यात्मिकता समाविष्ट है।

६ सत्यता और उसका प्रमाणीकरण

गांधी ज्ञान की सत्यता को व्यक्तिसापेक्ष मानते हैं। जो ज्ञान एक व्यक्ति के लिए सत्य है वही दूसरे के लिए असत्य या गलत ज्ञान है।^३ परन्तु ऐसी परिस्थिति में सबसे गंभीर प्रश्न सत्यता के मानदंड का है। यदि सत्यता व्यक्तिसापेक्ष है तो फिर सभी प्रकार के सत्य को मापने का कोई सामान्य मानदंड

1 Bhava, Vinoba, *Science and Self Knowledge* (Tr) Mohanty, S N, (Varanasi, Sarva Seva Sangh Prakashan, 1959), PP 22-23

2 "But as long as I have not reached this absolute truth, so long must hold by the relative truth as I conceive it"—Gandhi, M K, *Experiments with the Truth*, Vol I, P 6

3 "What appears to be truth to one may appear to be error to the other"—Chander, Jugpravesh, (ed) *Teachings of Mahatma Gandhi* (Lahore, the Indian Printing Works, 1945), P 494

क्या होगा ? और यदि सत्यता के माप का कोई सामान्य मापदंड नहीं है तो फिर ज्ञान में वस्तुनिष्ठता कैसे निर्धारित की जायगी ? उनका प्रमाणीकरण कैसे हो सकेगा ?

गांधी के अनुसार सभी प्रकार के सत्य का समान मापदंड है—अहिंसा^१ एवं मानवतावाद।^२ इन्हे सामाजिक^३ मापदंड भी कहा जाता है। उनके अनुसार सभी व्यक्ति का सत्य अलग अलग हो सकता है, परन्तु वह अहिंसा एवं मानवता के कल्याण के अनुकूल भी हो सकता है एवं इसके प्रतिकूल भी। दूसरे शब्दों में उससे सामाजिक हित एवं अनहित दोनों में से कुछ भी हो सकता है। यदि किसी के ज्ञान में सामाजिक हित में सहयोग मिलता है तो उन्हें सामान्य स्तर से सत्य कहेंगे। यदि किसी ज्ञान से हिंसा, असामाजिकता एवं अमानवीयता का प्रसार होता है तो वह असत्य है। उनके अनुसार सत्य की जाँच किसी गुफा में रह कर नहीं की जा सकती, उमकी जाँच तो समाज में ही हो सकती है।^४ समाज में रह कर सत्य की जाँच के लिए ईमानदारी एवं व्यक्तिगत अखंडता आवश्यक है। गांधी ने अपने संपूर्ण जीवन में इसी हीष्टिको रख कर सत्य के साथ प्रयोग किया। इसीलिए डॉन डुराट ने इनकी ज्ञान भीमासा को (social epistemology)^५ सामाजिक ज्ञान-भीमासा की सजा दी है तथा इसकी तुलना प्यूब्लिक के सिद्धांत से की है जिसमें सैद्धांतिक प्रश्नों को व्यावहारिक परिणाम में मापा जाता है।^६ कुछ दूर तक हम इसकी तुलना अमेरिकन दार्शनिक विलियम जेम्स के प्रयोगवादी सिद्धांत में भी कर

1 Bondurant, Joan, V, *Conquest of Violence, The Gandhian Philosophy of Conflict* (Berkeley and Losangels, University of California Press, 1967), P 20

2 *Ibid*, P 21

3 *Ibid*, P 21

4. "The quest of truth cannot be prosecuted in a cave. The common man can be tested only in society."—Gandhi, M K, *Harjan*, 18 7 1948

5 Bondurant, Joan V, *Conquest of Violence The Gandhian Philosophy of Conflict*, op cit) P 22

6 *Ibid*, PP 21-22

सकते हैं। परन्तु जहाँ जेम्स का प्रयोगवाद विशेष रूप से भौतिकवाद, अनुभववाद एवं व्यक्तिवाद से समाविष्ट है, वहाँ गांधी का प्रयोगवाद अध्यात्म, अत अनुभूति, एवं सामाजिक कल्याण पर विशेष रूप में धल देता है।

७ ज्ञान की पद्धति

गांधी प्रयोग को ही दार्शनिक ज्ञान की पद्धति मानते थे। परन्तु उनका प्रयोग विज्ञान के प्रयोग की भाँति कृत्रिम प्रयोगशाला में न होकर व्यक्ति और समाज के स्वाभाविक वातावरण में होता था। इस प्रकार के प्रयोग वे अपने संपूर्ण जीवन में करते रहे। इन प्रयोगों के आधार पर एक सत्य के बाद दूसरे सत्य की स्थापना करते गये। परन्तु वे वैज्ञानिकों की भाँति प्रयोग का निष्कर्ष सामान्य सिद्धांत के रूप में नहीं देते थे। वे अपने प्रयोग को अपने जीवन में पूरा नहीं कर सके। अतः उसका निष्कर्ष पस्तुत नहीं करना स्वाभाविक था। परन्तु इन प्रयोगों के आधार पर वे अपनी गलतियों का सुधार करते थे। प्रयोग की पद्धति को अपनाने के कारण हम इसे आगमन की पद्धति कह सकते हैं, परन्तु यह आगमन की पद्धति मात्र इन्द्रियानुभव पर आधारित नहीं है। विशेष कार्यों के माध्यम से जो ज्ञान व प्राप्त करते हैं वह ज्ञान समग्र ज्ञान पद्धतियों से प्राप्त होता है। फिर मिल की भाँति वे अपने निष्कर्ष को असदिग्ध नहीं मानते। उमे थे सभाष्य ही समझने हैं जो आधुनिक विज्ञान के अनुकूल है। गांधी की ज्ञान पद्धति में प्रयोगवाद भी सन्निहित है। वे सभी प्रकार के ज्ञान को सामाजिक या मानवीय उपयोगिता की दृष्टि से देखते हैं। सामाजिक दृष्टि से जो ज्ञान व्यापक एवं उपदेय होता है, उमे ही वे स्वीकार करते हैं। शायद इसीलिए वे 'ईश्वर सत्य है' वाक्य से प्राप्त ज्ञान की तुलना में सत्य ही ईश्वर है' वाक्य में प्राप्त ज्ञान को अधिक सही मानते हैं, क्योंकि इसकी व्यापकता प्रथम वाक्य से अधिक है। गांधी की ज्ञान-पद्धति सर्पटित पद्धति है, क्योंकि इसमें ज्ञान प्रक्रिया के सभी तत्व व्यापक में इकाईबद्ध हैं। इस ज्ञान पद्धति की जटिलता को देखकर हम हम किसी कोटि में स्पष्ट रूप से नहीं रख सकते हैं। फिर भी ११० सुगत दास गुप्ता ने इस प्रयोगात्मक तथा अत-अनुभूति की पद्धति की मज़ा दी है।¹

1 Das Gupta, S, "Social, Sciences for the Seventies : The Challenge of Gandhi" Vidyarthi, L. P., (ed) *Gandhi and Social Sciences*, (New Delhi, Book live, 1970), p 82

८ ज्ञान के प्रकार एवं ज्ञान के साधन

ज्ञान के प्रकार के सबब में गांधी मौन दिखलाई पड़ते हैं। परन्तु परोक्ष रूप से वे आत्म ज्ञान और विज्ञान—दो प्रकार के ज्ञान को स्वीकार करते हैं। जैसा हम पहले देख आये हैं कि एक स्थल पर वे कहते हैं— 'हम ईश्वर के सभी नियमों एवं कार्यों को नहीं जानते हैं। बड़े-बड़े वैज्ञानिक एवं अध्यात्मवादी का ज्ञान धूल के ढण के समान है।' इस कथन में ऐसा लगता है कि वे विज्ञान एवं आत्मज्ञान का एक दूसरे से भिन्न मानते हैं। विज्ञान आत्म का वह भेद-मूक्त ज्ञान है, जो इस अनात्म पदार्थों से अलग करता है। ज्ञान और आत्म ज्ञान दोनों एक दूसरे के समानार्थक हैं।

भारतीय दर्शन में भिन्न भिन्न दार्शनिकों ने प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान, शब्द, अनुपलब्धि तथा अर्थापत्ति को यथाथ ज्ञान प्राप्त करने का साधन माना है। गांधी ज्ञान मीमांसा में आप्तवचन, बुद्धि एवं अतः अनुभूति प्रमाण के रूप में विचारणीय हैं। गांधी एक ओर आप्तवचन, बुद्धि एवं अतर्बोध को यथाज्ञान प्राप्त करने का साधन मानते हैं तो दूसरी ओर ये इनकी मर्यादाओं का भी उल्लेख करते हैं। यह उनकी प्रमाण मीमांसा की अपनी विशिष्टता है। गांधी विधि रूप से प्रमाण की सीमाओं पर ही विचार करते हैं। इन साधनों के द्वारा ज्ञान किस प्रकार उत्पन्न होता है—वे इस पर विचार नहीं करते हैं। अब हम एक एक कर इन प्रमाणों पर विचार करेंगे।

(क) आप्तवचन

भारतीय-दर्शन में आप्तवचन अथवा शब्द प्रमाण का अर्थ है धर्मग्रन्थों, शास्त्रों एवं महात्माओं की गहरी अनुभूतियों के द्वारा प्राप्त ज्ञान। ऐसी ज्ञान को यथाथ ज्ञान की प्राप्ति का साधन माना गया है। गांधी आप्तवचन को निश्चित मर्यादा के अंदर स्वीकार करते हैं। वे आप्तवचन श्रद्धा या विश्वास को वहाँ पर स्वीकारते हैं जहाँ पर हमारी बुद्धि ज्ञान दान में असमर्थ हो जाती है। उदाहरणस्वरूप ईश्वर का ज्ञान न तो ज्ञानन्द्रिया न ही प्राप्त किया जा सकता है और न बुद्धि द्वारा तक सही। अतएव इस ज्ञान के लिए हम शास्त्रों एवं प्रामाणिक व्यक्तियों की अनुभूतियों का ही सहारा लेना पड़ता है। अतः ईश्वर का ज्ञान श्रद्धा पर ही आधारित है।'

परन्तु गांधी विवेकरहित आप्तवचन का विरोध करते हैं। उनके अनुसार बिना किसी तर्क या विवेक के किसी के कथन को स्वीकार करना 'कमजोर दिमाग का लक्षण है।' इसलिए उन्होंने कहा है 'मैं सभी प्रकार के धार्मिक प्रयोगों की प्रामाणिकता को अस्वीकृत कर दूंगा यदि वे सोम्यबुद्धि एवं अतर्कित से विरोध रखते हैं।'^१

आप्तवचन की दूसरी मर्यादा इसके व्यवहार को लेकर निर्धारित की गई है। प्रायः हम वैस स्वल्पों पर भी धर्म-प्रयोगों की बातों को अपने ज्ञान की प्रामाणिकता के लिए उद्धृत करते हैं जहाँ पर बुद्धि के सहज आसानी से बातों को समझा जा सकता है।

गांधी इसका विरोध करते हैं। वे यह मानते हैं कि जहाँ पर बुद्धि की पहुँच आसान तरीके से हो सकती है, वहाँ पर सबल या सबल आप्तवाक्य की भी आवश्यकता नहीं रह जाती है।^२ गांधी का यह मत योगवाशिष्ठ के न्याय प्रकरण से प्रेरित है। योगवाशिष्ठ के न्याय प्रकरण में कहा गया है कि मानव रचित शास्त्र बुद्धि के अनुकूल होने पर ही स्वीकार्य है। कोई वाक्य ईश्वर प्रेरित होने का ही दावा क्यों न करता हो यदि वह विवेक एवं औचित्य की भावना के प्रतिबल है तो उसका त्याग वाञ्छनीय है। यदि किसी बालक की बात युक्तिपूर्ण है तो वह सर्वदा ग्राह्य है परन्तु कोई वाक्य ब्रह्म प्रेरित ही हो वह युक्तिपूर्ण नहीं हो तो उसका पारत्याग आवश्यक है।^३ परन्तु महा

१ यम इन्द्रिया (७-१० १९२६), पृ० ३४७

२ यम इन्द्रिया (१८ १२ १९२०) पृ० ३

३ To me it is as plain as a pike staff, that where there is an appeal to reason pure and undefiled there should be no appeal to authority however great it may be —*Young India* (7 10-1926) p 347

४ अपि पौहवमादेव शास्त्रं चैव्युक्ति नोपकम् ।

अयं वाचमपि त्याज्यं भाव्यं न्यायिकं सैविजम् ॥

अथि तयुक्तमुपादेयं बालकादपि ।

अथ तृणमिव त्याज्यं म्युक्तं पद्मजमना ॥

प्रश्न है कि धर्म-ग्रन्थो या आप्तवचनो को बुद्धि से क्यों परखना चाहिए ? क्या शास्त्र ईश्वर के वचन नहीं हैं ? यदि वे ईश्वर के वचन हैं तो क्या उनमें गलतियों के लिए स्थान है ? गाँधी यह मानते हैं कि शास्त्र-वचन ईश्वर प्रेरित अवश्य है, परन्तु ईश्वर ने उन्हें साक्षात् रूप में अपने हाथों नहीं लिखा है। शास्त्रों के लेखक ईश्वर प्रेरित व्यक्ति हैं। फिर बाद में उन पर अनेक प्रकार से टोकाएँ की जाती हैं। ऐसे शास्त्रों के द्वारा प्राप्त ज्ञान में द्वैधनियारन प्रक्रिया (Process of double distillation) सन्निहित है। इसलिए शास्त्र-वचन साक्षात् रूप से ईश्वर प्रदत्त नहीं माने जा सकते हैं। इस प्रकार के ज्ञान में भी गलतियों की संभावना रह सकती है। अतएव प्रत्येक धर्मग्रन्थ के सबंध में व्यक्ति को निर्णय देने का अधिकार होना चाहिए।^१

यदि महापुरुषों के कथन को उसी रूप में स्वीकार कर उसे अनुमान का आधार वाक्य मान लेते हैं तो वैसे आधार वाक्य में अनुकूल एवं प्रतिकूल दोनों पक्षों में निष्कर्ष निकाला जा सकता है। जैसे स्वामी विवेकानन्द ने शारीरिक स्वास्थ्य बढ़ाने के ऊपर बल दिया था। इस आधार पर यह स्वीकार किया जा सकता है कि वे मासाहार के समर्थक थे और इसमें यह भी निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वे मासाहार के समर्थक नहीं थे। ऐसी परिस्थिति में बुद्धि और विवेक की पहुँच आसानी से समस्या के समझने में हो सकती है। इसलिए महापुरुषों के कथन को प्रमाण मानकर उससे निष्कर्ष निकालना जसगत एवं खतरनाक होगा। व्यक्ति को स्वयं बुद्धि के सहारे अपना निर्णय देना चाहिए।^२

(ख) बुद्धि-ज्ञान

गाँधी के अनुसार बुद्धि, भावना और विश्वास से भिन्न वस्तु है। भावना का सबंध हमारे हृदय से है, परन्तु बुद्धि का सबंध हमारे मस्तिष्क से है।^३ यह भेद होने हुए भी बुद्धि और भावना के बीच किसी प्रकार का अंतर्विरोध नहीं है। वास्तविक स्थिति तो यह है कि सतत विवेकपूर्ण जीवन व्यतीत करने पर ही कोई विचार भावना का रूप धारण करता है।^४ अतः भावना की

१ हरिजन, (५-१२-१९३६), पृ० ४

२ यम इंडिया, (२५-६-१९२६), पृ० ३१४

३ यम इंडिया (१०-१०-१९२८), पृ० ३४०

४ यम इंडिया (१४-४-१९२७), पृ० १२०

गहराई तक पहुँचने के लिए बुद्धि एक प्रकार में आरोहणशिला का काम करती है।

गांधी के अनुसार बुद्धि ज्ञान प्राप्त करने का प्रमुख साधन है। इसके द्वारा हम सत्य वेदाह्व रूपों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। मस्तिष्क में संवर्ध होने के कारण बुद्धि हमें बाह्य वस्तुओं का ज्ञान संवेदना प्रत्यक्ष चिंतन कल्पना प्रतिमा आदि के माध्यम में देती है। आत्मवचन के द्वारा प्राप्त ज्ञान भी तब तक सत्य सिद्ध नहीं होता है जब तक उसे बुद्धि के द्वारा न जांचा जाए। बुद्धि के अनुकूल होने पर ही कोई आत्मवचन प्रामाणिक माना जा सकता है।

गांधी के अनुसार बुद्धि के द्वारा सभी प्रकार के ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती है। इसके द्वारा मनुष्य की आंतरिक अनुभूतियों का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता है। आंतरिक अनुभूतियों के ज्ञान के लिए हम मस्तिष्क के धरातल को छोड़कर हृदय के स्तर पर उतरना पड़ता है। हृदय ही गहराई में पहुँचने के लिए हम अमह्य दुखों को सहना पड़ता है। असह्य दुखों के सहने के पश्चात् ही हममें आंतरिक ज्ञान का उदय होता है।^१

गांधी भावनाविहीन बुद्धि के महत्त्व को अस्वीकार करते हैं क्योंकि इस प्रकार की बुद्धि के द्वारा हम दैनिक जीवन की अनुभूतियों के आलोचनात्मक समय में कुछ भी लाभ नहीं होता।^२ इसीलिए उन्होंने कहा है यदि आप कुछ भी महत्त्वपूर्ण कार्य करना चाहते हैं तो इसके लिए केवल बुद्धि को ही समुष्ट नहो कर बल्कि हृदय को भी द्रवित कर।^३ बुद्धि ज्ञान का अंतिम आधार नहीं है। अंतिम रूप में हृदय ही हमें कार्य के लिए निदेशित करता है। यह बुद्धि के द्वारा दिये गये निष्कर्षों को स्वीकारता है। जब हमें किसी कार्य में प्रति आस्था जन्म जाती है तो हम उसकी पूर्णता के लिए बुद्धि युक्ति या तर्क का

1 The appeal of reason is more to the head but the penetration of the heart comes from suffering. It opens up the inner understanding in man. —*Young India* (11 10 19 8) P 326

2 See N. B. (ed.) *Wit and Wisdom of Gandhi* P 20

3 If you want something important to be done you must not merely satisfy reason you must move the heart also. *Young India*, (11 10 1908) P 340

सहारा लेते हैं ।^१ इसलिए बुद्धि या मुक्ति का स्थान श्रद्धा, भावना एवं हृदय के बाद आता है । ज्ञान का अंतिम आधार हृदय श्रद्धा एवं भावना ही है ।

गांधी के अनुसार बुद्धि मनुष्य की भावनाओं को तीक्ष्ण करती है तथा उनका दिशानिर्देशन करती है । इसलिए यह आत्म जागरण में सहायक होती है । पशुओं में बुद्धि का विकास नहीं होने के कारण आत्मा जबकार में पड़ा रहता है । इसलिए उन्होंने कहा है “हृदय के जगाने का अर्थ सोई हुई आत्मा को जगाना है । सोई हुई आत्मा को जगाने का अर्थ बुद्धि को जगाना है तथा बुद्धि के जगाने का अर्थ शुभ और अनुभ का भेद करना है ।”^२

ऊपर की उक्ति से ऐसा लगता है कि गांधी हृदय को आत्मा एवं बुद्धि का मिलन-बिंदु मानते हैं । इसलिए हृदय को जाग्रत करने में बुद्धि एवं आत्मा दोनों स्वाभाविक रूप से जाग्रत हो जाते हैं । गांधी बुद्धि की निरपेक्ष प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते हैं । जिस प्रकार आत्मवचन बुद्धि-मापक्ष है उसी प्रकार बुद्धि, भावना-सापेक्ष है । इसलिए आत्मवचन की भांति गांधी ने बुद्धि को भी निर्धारित करने का प्रयत्न किया है । अन्य प्राचीन भारतीय दार्शनिकों एवं अमरीकी प्रयोगवादी दार्शनिकों की भांति उन्होंने दर्शन को जीवन-प्रवृत्ति के रूप में स्वीकार किया है । यदि दर्शन केवल बौद्धिक गुणियों को सुलझाने में ही उलझ कर रह जाय, उसमें जीवन के कार्यों में निपुण्यता न आवे तो ऐसे दर्शन के प्रति गांधी अभिरुचि नहीं दिखालाते हैं । इसलिए वे बुद्धि को उसी सीमा तक अपनाते हैं जहाँ तक उससे जीने में एवं कार्य करने में सहायता मिलती है । जब बुद्धि किसी नैतिक कार्य के सपन्न होने में बाधा डालती है तो वह अपनी सीमा का अतिक्रमण करती है । एसी बुद्धि का त्याग गांधी सर्वथा आवश्यक समझते हैं ।^३ बुद्धि की मर्यादा अपनी सीमा के अंदर रहने में ही है । इसका काम केवल दिशानिर्देशन करना है । परंतु जब यह

1 Sen, N B, (Ed), *Wit and Wisdom of Gandhi*, P 25

2 *Ibid*, P 25

3 “Reason is a corrective and is in its place when it remains at the door, ever watchful, never moving like his duty : on action when this is reasored away, reason has become a usurper and must be dethroned’ —*Harizan*, (12 12 1948), P 346

अपनी सीमा का अतिक्रमण करती है तो गांधी के शब्दों में यह 'भयानक भूत' बन जाती है। इसलिए बुद्धि को सर्वशक्तिमत्ता अवाङ्मन्य है।¹ बुद्धि को सदैव नैतिक भावनाओं के द्वारा नियंत्रित होना चाहिए।

प्रश्न है क्या गांधी बुद्धिवादी हैं या अबुद्धिवादी? इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि ये स्पष्ट रूप में तो बुद्धिवादी हैं और न अबुद्धिवादी। ये वहाँ तक बुद्धिवादी हैं जहाँ यह मानना है कि ईश्वर न प्रत्यक्ष वस्तु की परीक्षा करने के लिए बुद्धि दी है। ये वहाँ भी बुद्धिवादी हैं जब यह स्वीकार करते हैं कि मनुष्य की अंतरात्मा में बुद्धि का तत्व विद्यमान रहता है।² परंतु वहाँ यह अबुद्धिवादी हो जाते हैं जहाँ बुद्धि शुभ भावनाओं एवं नैतिक कर्मों के संपादन में बाधा डालती है तथा वहाँ वे अतिबुद्धिवादी हो जाते हैं जहाँ इन्द्रियानुभव में पर ज्ञान को भी महात्माओं के जोदन के चमत्कार एवं अतर्वोध के आधार पर स्वीकार करत हैं।

(ग) अतर्वोध

गांधी के अनुसार अंतरात्मा अतर्वोध ज्ञान प्राप्त करने का सर्वोच्च साधन है। इसमें दौष्टिक एवं आस्था-जन्य, दोनों प्रकार के ज्ञान का मणिकारण संयोग है। अतः केवल दौष्टिक एवं आस्थाजन्य ज्ञान में यह अविक्रम प्राभाणिक है। इसलिए गांधी ने अपने जीवन का एक महत्त्वपूर्ण निर्णय का आधार अतर्वोध को ही बनाया।³

गांधी के अनुसार अंतरात्मा, एक प्रकार की शक्ति, गुण या अवस्था है, जिसका संबंध हमारे हृदय के विषय भाग में है।⁴ यह शक्ति सतत नैतिक साधना के परिणामस्वरूप प्राप्त होती है।⁵ इसलिए मनमानी अनुत्तरदायित्वपूर्ण सकलता को अंतरात्मा का आदेश नहीं कह सकते। पशुओं की क्रियाओं का

1 *Young India*, (14 10 1920), P 359

2 Diwakar, R R *Gandhi A Practical Philosopher*, P 25

3 Shukla, Chandra Shankar *Gandhi View of life*, (Bombay Bharatiya Vidya Bhavan, 1956), PP 36-37

4 From the speech delivered by Gandhi on 'Quit India' resolution at the historic A I C C Session in Bombay on 8 th August, 1942

5 *Young India*, (21 8-1924), p 274

संचालन मूल प्रवृत्तियाँ एव उनके स्वभाव में होती हैं। उनमें अंतरात्मा का अभाव रहता है। इसी प्रकार मूर्ख, अज्ञ, बर्बर जो अपनी मूल प्रवृत्तियों से परिचालित होते हैं—उनमें भी अंतरात्मा का अभाव रहता है।^१ इसका निवास कोमल हृदय में होता है।

अंतरात्मा हमें निरपेक्ष आदेश देता है। यह कभी-कभी मनुष्य को अकेले विश्व के मता के विरुद्ध निर्णय लाने के लिए बाध्य करता है। आवश्यकता पड़ने पर यह अपने साध्य की प्राप्ति के लिए अनन्त दुःखों को उठाने अथवा प्राणोत्सर्ग करने की भी अनुमति देता है। इससे द्वार विद्य गये निर्णय कभी भी असत्य नहीं होना। अर्थात् अंतरात्मा हम कभी भी धोखा नहीं देता है।^२ जब मनुष्य में अंतरात्मा की शक्ति प्राप्त हो जाती है तो वह काफी विनम्र हो जाता है। वह एक प्रकार में कायर हो जाता है, क्योंकि वह अपने को दूसरों से ऊँचा नहीं समझता। वह सत्य के प्रति संवेदनशील हो जाता है। उसमें दूसरा की बातों को चुनने की तत्परता एव अपनी गलतियों को स्वीकार करने की क्षमता आ जाती है।^३ इस प्रकार का ज्ञान व्यक्ति और समाज दोनों के लिए सत्य होता है।^४

अंतर्ज्ञान के द्वारा हमें आध्यात्मिक सत्ता का ज्ञान मिलता है, परंतु इन ज्ञान को अबोधिक नहीं कहा जा सकता। गांधी के अनुसार अबोधिनता का अर्थ है अध विश्वास। जहाँ पर्याप्त मात्रा में युक्तियाँ प्रस्तुत की जा सकती हैं, वही बिना युक्ति के ही किसी बात को स्वीकार कर लेना अध विश्वास

1 *Young India*, (21 8 1924), p 278

2 There is something within me impelling me to cry out my agony that something in me which never deceives me tells me how, you have to stand against the whole world although you may have to stand alone It says forsake friend, wife all, but testify to that for which you have lived and for which you have to die" —Gandhi, on the occasion at A I C C Session on 8th August, 1942, at Bombay

3 *Young India* (21 8 1924), p 278

4 *Ibid*, (21 8 1924), p 278

है।^१ जैसे किसी प्रबुद्ध व्यक्ति को विना प्रमाण दिये मट्टा जाए कि त्रिभुज के तीनों कोणों का योग दो ममकोण के बराबर होता है, तो वह स्वीकार नहीं करेगा, क्योंकि इसे अच्छी तरह से प्रमाणित किया जा सकता है। परंतु हमारे जीवन को कुछ ऐसी अनुभूतियाँ हैं, जिन्हें हम ज्ञानेन्द्रिय एवं बुद्धि से किसी के आचार पर समझ नहीं सकते। उसे जानने के लिए श्रद्धा के साथ-साथ व्यक्तिगत अनुभव की आवश्यकता होती है। यह बुद्धि की सीमा के बाहर की चीज है। इसे अव्यक्तिक न कहकर व्यक्तिक कहना चाहिए। डॉ० राधा-कृष्णन् ने भी इस प्रकार के ज्ञान को अव्यक्तिक नहीं माना है।^२

अतर्वोध को प्रायः वैज्ञानिक आत्म-समूचन की सजा देने हैं। परंतु गांधी इसे एक विशेष अर्थ में आत्म-समूचन मानते हैं। उनके अनुसार अतर्वोध को आत्म-समूचन इस अर्थ में कहा जा सकता है, कि यह हमारे अतर्गत स्थित ईश्वर की आवाज है। वैज्ञानिकों की भाँति इसे वैज्ञानिकी की आवाज नहीं कह सकते हैं।^३ इस आवाज को सुनने की क्षमता प्रत्येक व्यक्ति में है। परंतु इसके लिए कुछ पूर्व निर्धारित नियमों का पालन करना पड़ता है।^४

गांधी दण्डन में अतर्वोध सर्वोच्च प्रमाण है। अन्य प्रमाण सापक्ष हैं, परंतु यह निरपेक्ष है। आप्तवचन, बुद्धि, इन्द्रियजन्य ज्ञान ये सभी अतर्वोध के ही साक्ष्य हैं। इस प्रकार के ज्ञान की कोई निश्चित सीमा नहीं है। जहाँ कहीं भी नूतनता है, गतिशीलता है, जीवन है—उत्तम अतर्वोध के सहारे ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

1 "That which is beyond reason is surely not unreasonable. Unreasonable belief is blind faith and is often superstitions" Gandhi, *Young India* (14 4 1927), p 120

2 "Intuitive knowledge is not non-rational. It is only non-conceptual" Radhakrishnan, S, *An Idealist View of life*, (London, George Allen Unwin, 1947 3rd Imp), P 153

3 Shukla, Chandrashankar, *Gandhi view of life*, P 34

4 "Everyone who wills can have the voice. It is within every one. But like everything else it requires previous and definite preparation" —*Haryan*, 8 7 1933

९ निष्कर्ष

गाँगी श्री ज्ञान मीमांसा उनके उन्मुक्त जीवन-दर्शन के अनुकूल है। ज्ञान मीमांसा के प्रश्नों पर विचार उन्होंने जिज्ञासा के दृष्टिकोण में नहीं बल्कि जीवन के व्यापक दृष्टिकोण से किया है। व्यापक जीवन के अतगत व्यक्तगत चेतन्य का विनास एवं समाज में उसका विस्तार दोनों को किया गया है। ज्ञान-मीमांसा के प्रश्नों को उन्होंने हठ एवं स्थिर बौद्धिकता के मान में नहीं ढाला है। उनकी दृष्टि विशेष अर्थ में प्रयोगवादी है। जीवन के दृष्टिकोण में विचार करने के कारण उसमें मानव द्वारा प्राप्त सभी प्रकार के समाजोपयोगी ज्ञान आ गया है परन्तु आशिक सिद्धांत की तरह प्रत्येक ज्ञान का महत्त्व अपने विशेष क्षेत्र में होने हुए भी संपूर्ण जीवन से उसका जगाव है। शायद इसीलिए आप्तवचन, बुद्धि आदि अपने अपने विशेष क्षेत्रों में महत्त्व रखने हुए संपूर्ण जीवन में सबधित हैं। गाँगी अतर्वीक्ष को सर्वोत्तम ज्ञान मानते हैं परन्तु उनका अतर्वीक्ष निरपेक्ष का ज्ञान न देकर बदलती हुई परिस्थितियाँ में जीवन के लिए आवश्यक कदम उठाने का निर्णय देता है। वह न तो अनुभववादी है, न बुद्धिवादी और न प्रचलित अर्थ में अत अनुभूतिवादी। ज्ञान के क्षेत्र में किसी प्रकार के सीमायन एवं सामान्यीकरण में उनकी अभिन्वि नहीं है। अत अतिवाद सदा के लिए समाप्त है। यदि उनकी ज्ञान मीमांसा का कोई नामकरण करना ही चाहे तो उम समन्वयवाद (Ectlecticism) कहना अधिक उचित होगा। उन्होंने श्रद्धा और बुद्धि, अत अनुभूति और कार्य इन सभी का सुन्दर सम वय किया है। यह ठोक है कि उन्होंने ज्ञान की उत्पत्ति पर गहराई से विचार नहीं किया है। शायद यह उनके लिए अभोष्ट भी नहीं था और इसके लिए उन्हें अवकाश एवं अपेक्षित परिदृश्य भी नहीं था।

खंड—'ब' विनोवा का ज्ञान-सिद्धांत

१ विषय प्रवेश

विनोवा के ज्ञान-सिद्धांत का मुख्य आधार गीता का सत्त्वान है। गीता प्रवचन गीताई चिन्तनिका स्थितप्रज्ञ दशम, साम्यसूत्र एवं सप्त-शक्तियाँ जो श्रीमद्भागवत गीता के विचारों पर ही टीका प्रस्तुत करत है, विनोवा के ज्ञान सिद्धान्त पर पक्षान्न रूप में प्रकाश डालत है। इनके अतिरिक्त आत्मज्ञान और विज्ञान, विचार पाथी, शिक्षण विचार तथा विनोव चिन्तन आदि ग्रन्थों में ज्ञान सिद्धांत पर यत्र-तत्र द्रष्टव्य विचार मिलते हैं। दक्षिण गाँगी के ज्ञान सिद्धांत का आधार भी गीता ही है परन्तु गाँगी गीता के विचारों की गहराई

मे उतना प्रवेश नहा करते हैं, जितना विनोबा करते हैं। 'अतर्क्य', जो गाँधी ज्ञान भीमासा की सबसे महत्त्वपूर्ण धारणा है वह उनके अपने दैनिक जीवन के अनुभव में ही उद्भूत हुआ है। परंतु विनोबा के चिंतन में ज्ञान की महत्त्वपूर्ण समस्याओं पर विचार पूरी सूक्ष्मता एवं शास्त्रीयता के साथ हुआ है।

२ ज्ञान का अर्थ

सामान्यतः किसी भी प्रकार की सूचना जो अध्ययन, ध्वनि, दर्शन, या भावों के द्वारा मिलती है, उस हम ज्ञान कहते हैं। परंतु विनोबा-चिंतन में ज्ञान का अर्थ संघटित ज्ञान (Integrated Knowledge) है। उन्होंने कहा है—“यद्यपि साधारणतया विज्ञान बाह्य जगत की जानकारी में सम्बद्ध है और आत्म ज्ञान मानव की अंतरात्मा के ज्ञान से संबद्ध है परंतु ज्ञान अखंड है। और एक है।”^१ विनोबा के अनुसार यह ज्ञान अपने आप में पूर्ण होता है। जब विनोबा 'विज्ञान' का प्रयोग करते हैं तो इस में व समग्रता के अर्थ में ही लेते हैं, क्योंकि विज्ञान के अंतर्गत केवल बाह्य जगत का ज्ञान ही नहीं, बल्कि मानव स्वभाव का ज्ञान भी समाविष्ट है। सृष्टि के बाह्य एवं आन्तरिक सत्त्व—दोनों अविद्योक्त रूप में मिले हुए हैं। दोनों एक ही सत्य के दो पहलू हैं। सत्य अखंड है, अतः ज्ञान भी एक पूर्ण एवं अखंड है।

विनोबा ने ज्ञान की अखंडता को एक दूसरे दृष्टिकोण में भी स्वीकार किया है। प्रायः कुछ पाश्चिमी दार्शनिक ज्ञान को सत्त्व, भावों एवं संवेगों में अलग कर देखते हैं। उनके अनुसार ज्ञान का सर्वथा मात्र बुद्धि में है। परंतु विनोबा ज्ञान को मात्र बुद्धि की सीमा में बांध कर नहीं रखते। भावा, संवेगा एवं संकल्पों को भी ज्ञान की अविद्योक्त इकाई मानते हैं।^२

विनोबा के अनुसार सम्यक् ज्ञान के अंतर्गत उच्च प्रकृति एवं निम्न प्रकृति सहित इश्वर का ज्ञान सम्मिलित रहता है। ऐसे ज्ञान में पूरी मात्रा में

१ परमा में दिसम्बर १९६२ में आत्मज्ञान और विज्ञान संबंधी परिभाषा के अन्वय पर वक्तव्य। द्रष्टव्य विनोबा, भाव, आत्मज्ञान और विज्ञान (वाराणसी, स्व सेवा संघ प्रकाशन), पृ० १७०

२ उपरिबद्ध पृ० १७१

३ पाश्चात्य शिक्षणविज्ञानों के मूल विषय के अनुभव में और हमारे अनुभव में फर्क है। वे विश्लेषण पद्धति से देखते हैं और दुनिया के टुकड़े करके उन्हें तकनीक करते हैं। लेकिन हम लोग भारी दुनिया में समग्र रूप में देखते हैं और उनका अद्वैत स्वरूप पहचानते हैं। बुद्धि का स्थान सर्वमान्य है। लेकिन भाव वा भावना को छोड़ नहीं सकते।—विनोबा शिक्षण-विचार (काशी, अ० भा० स्व सेवा संघ प्रकाशन, १९५६), पृ० १७-१८

असद्विद्यता एव निश्चिन्तता रहती है।^१ इस दृष्टिकोण में देखने पर ज्ञान ईश्वर और प्रकृति का समग्र ज्ञान अथवा चिन्तन है।

ज्ञान को भलीभांति समझने के लिए विनोबा इसे 'ध्यान' में अलग करने हैं। ध्यान की प्रक्रिया कृत्रिम होती है। इसमें हम प्रयत्नपूर्वक अपनी वृत्ति को विशेष दिशा में लगाने का दुःख प्रयत्न करते हैं। परंतु ज्ञान इस अर्थ में कृत्रिम नहीं है। ज्ञान कृत्रिम अभ्यास द्वारा प्राप्त नहीं होता है।^२ यह एक स्वाभाविक गुण है।^३

ध्यान में हम उपमा देते हैं, उदाहरणों से विषय की स्पष्ट करते हैं, रूपों का उपयोग करते हैं तथा चित्र बनाते हैं। यहां एक वस्तु का दूसर पर आरोप किया जाता है। इसलिए हम किसी भी मकेत को वस्तु का प्रतिनिधि मान सकते हैं। जैसे 'आलमारी' को हम जालमारी नाम की वस्तु का प्रतिनिधि मान सकते हैं। इससे ज्ञान की वृद्धि नहीं होती है। यह एक प्रकार में हमारे माथे पर बोझ उत्पन्न करता है। अतः ध्यान एक बनावट है।^४

परंतु वास्तविक ज्ञान में स्वाभाविकता के कारण बोझ का अभाव पया जाता है। आत्मज्ञान वास्तविक अर्थ में ज्ञान है, क्योंकि यह स्वाभाविक तथा आत्मगत है। इसलिए ऐसा ज्ञान स्थायी होता है।^५ इससे चित्त पर कोई भार नहीं पड़ता।

३ ज्ञान और विज्ञान

विनोबा ने ज्ञान और विज्ञान का भेद भी अपने दर्शन में किया है। ज्ञान का प्रयोग वे दो अर्थों में करते हैं। एक अर्थ में ज्ञान आत्मज्ञान का सूचक है।^६

१ भावे, विनोबा, गीताई चिन्तनिका, (वाराणसी, सर्व-सेवा-मठ प्रकाशन, १९६९), पृ० ८७

२ भावे, विनोबा, स्थित-प्रज्ञ-दर्शन, (नई दिल्ली, सत्या माहित्य मंडल प्रकाशन, १९६३), पृ० १६०

३ भावे, विनोबा, साम्यसूत्र, (काशी, आ० भा० सर्व-सेवा-मठ प्रकाशन १९५८) ? पृ० ६२

४ भावे, विनोबा, स्थित-प्रज्ञ दर्शन, पृ० १६०-१६१

५ उपरिचय, पृ० १६१

६ भावे, विनोबा, विनोबा-चिन्तन, (वाराणसी, सर्व-सेवा-मठ प्रकाशन, १० ६८), अंक २८, पृ० १८३

है। ज्ञान को विकसित करने में प्रश्न-संवाद पद्धति उपादेय है। इस पद्धति के द्वारा हम कोई नया ज्ञान नहीं मित्रता है। इसके द्वारा हम वही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, जो हममें पहले से ही विद्यमान रहता है।^१

विनोबा के अनुसार ज्ञान अनादि और अनन्त है। इसलिए यह सनातन है। विज्ञान और समाजशास्त्र में हम पुराने शब्दों के आधार पर ही चिन्तन करते हैं। समय-समय पर हम चिन्तन के परिणामस्वरूप नये-नये रूप सामने आ जाते हैं, परन्तु ज्ञान में किसी प्रकार का अन्तर नहीं पड़ता है।^२

यह तो ठीक है कि ज्ञान अनादि और अनन्त है। परन्तु इसमें समर्थन में विनोबा ने जो युक्ति दी है वह अवोचगम्य सी लगती है। पहले बात तो यह है कि यहाँ पर युक्ति का आधार शब्द है जिसमें हम स्पष्टतः विनोबा के अनुसार पूर्ण ज्ञान नहीं कहेंगे। अतः शब्द पुनः ही रहे सकत हैं परन्तु इनसे ज्ञान हमें भिन्न-भिन्न रूप में मित्र सकता है। यदि ज्ञान भिन्न-भिन्न रूप में मिलेगा तो उनका अन्तर भी स्वाभाविक ही होगा। अतः यह बात समर्थन में नहीं आती कि नये-नये चिन्तन में ज्ञान में किसी प्रकार का अन्तर नहीं पड़ता है। परन्तु शायद विनोबा यहाँ यह कहना चाहते हैं कि ज्ञान के नये-नये रूप आने से भी सम्पूर्ण ज्ञान की मात्रा में कोई अन्तर नहीं पड़ता। इसलिए ज्ञान सनातन है। फिर सनातन का अर्थ जैसा हम देखेंगे, निरन्तर नूतन होने वाला भी है। इस अर्थ में तो ज्ञान सनातन ही है। ज्ञान की असीमता को विनोबा ने अन्य प्रकार में भी व्यक्त किया है। उनके अनुसार विश्व का स्रष्टा ईश्वर असीम है। हमारा मस्तिष्क आत्मशक्ति के प्रतबिम्बित ज्ञान में ही ज्ञान प्राप्त करता है। आत्मा सच्चिदानन्द है इसलिए उसमें असीम शक्तियाँ तथा गुण विद्यमान हैं। ये ही शक्तियाँ मस्तिष्क को ज्ञान देती हैं, इसलिए ज्ञान असीम और अनन्त है।^३

फिर विनोबा ने बतलाया है कि कर्म से ही अकर्म की उत्पत्ति होती है। इसलिए ज्ञान और कर्म का योग ही जाता है ज्ञान और अकर्म। अर्थात् ज्ञान भी शून्य और अकर्म भी शून्य। शून्य और शून्य का योग अनन्त ही होता

१ भावे विनोबा, विनोबा चिन्तन, मई १९६६ अंक ४, पृ. १८

२ उपरिक्त अंक १०-११ पृ. १०

३ Bhawe, Vinoba Thoughts on Education, (Varanasi, Sarva Seva Sangh Prakashan, 2nd edn, 1964) p 23

है।^१ इसलिए ज्ञान असीम और अनन्त है। उनका यह दावा है कि अब तब चाह विज्ञान में या अध्यात्म में जो कुछ भी ज्ञान मिला है वह संपूर्ण सत्य का अल्पांश है।

गणों की भाँति ही विनोबा श्रद्धा एवं ज्ञान को एक दूसरे का विरोधी नहीं मानते हैं। उनके अनुसार श्रद्धा के बिना ज्ञान उत्पन्न ही नहीं हो सकता है। जिस प्रकार आँख और कान एक दूसरे में भिन्न ज्ञान देने हुए भी आपस में विरोध नहीं रखते हैं उसी प्रकार श्रद्धा और ज्ञान में कोई विरोध नहीं है।^२ बल्कि यह कहा जाए कि ज्ञान का आरंभ श्रद्धा से तथा पूर्णता वृद्धि एवं स्वतंत्र विचारों में होती है।^३ विनोबा के अनुसार ज्ञान चिरस्थायी होता है। एक बार जो ज्ञान हम प्राप्त कर लेते हैं वह केवल इस जीवन तक ही कायम नहीं रहता बल्कि मृत्यु के बाद भी उसका अमर होता है।^४ उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है— मेरा मन नहीं मानता कि मरने के बाद मेरा ज्ञान खत्म हो जाएगा। अगर मुझे कोई यह विश्वास दिगता है कि मेरा ज्ञान मिटने वाला ही है जहाँ मैं मरा, मेरा ज्ञान भी खत्म तो यह निश्चित है कि ज्ञान के लिए मैं तनो तकलीफ़ कभी नहीं उठाता।^५ विनोबा का यह विश्वास भारतीय दर्शन के संस्कार सिद्धांत के अनुरूप है। हम यह तो मानते ही हैं कि अतमान जीवन की कुछ उपलब्धियाँ पूर्व जन्म के संस्कारों में भी प्राप्त हैं। पुनर्जन्म भी पूर्व संस्कार के कारण ही होता है। अब ज्ञान पूर्व संस्कार के रूप में मृत्यु के बाद दूसरे जीवन में कायम रह सकता है।

ज्ञान स्वाभाविक और अस्वाभाविक दोनों प्रकार का होता है। स्वाभाविक ज्ञान में हम में किसी प्रकार की थकान का अनुभव नहीं होता। परंतु अस्वाभाविक ज्ञान के प्राप्त करने की क्रिया में हम थकान का अनुभव करते हैं। परंतु असली ज्ञान स्वाभाविक ज्ञान ही है। थकान लाने वाला ज्ञान ज्ञान नहीं है।^६ असली ज्ञान प्राप्त हो जाने पर हम में अहंकार का भाव समाप्त

१ भावे विनोबा विचार पोथी, पृ० १०१

२ Bhawe Vinoba Thoughts on Education P 190

३ Ibid p 195

४ भावे विनोबा विनोबा वि तन अंक ९, पृ० ३९

५ उपपरिवर्त पृ० ३९

६ भावे विनोबा साम्यसूत्र, पृ० ६२

हो जाता है।^१ हम अपनी बुद्धि को दूसरों की बुद्धि का ही रूप मानने लगते हैं। अतः हममें काफी विभ्रमता आ जाती है।

विनोबा ज्ञान और कर्म का अभेद स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार कर्म में ज्ञान की उत्पत्ति होती है तथा ज्ञान के द्वारा सफल कार्य संपन्न होता है। फिर ज्ञान और कर्म दोनों मिलकर बुद्धि का विकास करते हैं।^२ केवल बाहरी वस्तु की सूचना प्राप्त कर लेने से मस्तिष्क का विकास नहीं होता है। प्रायः पश्चिमी दार्शनिक ज्ञान को कर्म से अलग कर सोचते हैं। अतः ज्ञान के संबंध में अनेक विवाद उठते हैं। विनोबा ने इसकी कटु आलोचना की है। उन्होंने कहा है—“सभी प्रकार के सांख्यिक-संयोगों का मुख्य कारण यह है कि ज्ञान को कार्य से अलग रखा गया है। गणित मनोविज्ञान के आधार पर उन्हें विचार में अलग किया गया है, गणित समाजशास्त्र के आधार पर उन्हें जीवन से अलग किया गया है तथा गणित अर्थशास्त्र के आधार पर उनका भिन्न बाजार मूल्य निर्धारित किया गया है। इसलिए ज्ञान को सदैव स्थायी रखने के लिए उनमें ‘कर्मरूपी जलावन’ निरंतर लगाते रहना चाहिए।”^४

गीता में भी ज्ञान और कर्म को एक दूसरे में अलग नहीं किया गया है। यदि ज्ञान और कर्म को अलग कर दिया जाय तो जीवन के टुकड़े हो जाते हैं, परन्तु मानव-जीवन पूर्ण और अखंड है। फिर रचना के दृष्टिकोण से भी ज्ञान और कर्म एक दूसरे के बराबर हैं। ज्ञान में ज्ञाता ज्ञेय और ज्ञान होता है, कर्म में कर्ता, करण और क्रिया होती है। ज्ञाता और कर्ता दोनों एक ही हैं। फिर ज्ञय और करण में भी सूत्रतः कोई भेद नहीं है। ज्ञान को तो क्रियास्वरूप आधुनिक मनोविज्ञान भी मानता है। इसलिए गीता पर टिप्पणी करते हुए विनोबा ने कहा है—“ज्ञान त्रिपुटी और कर्म त्रिपुटी को अलग-अलग मानने

१ उपरिष्ठ ५० ६०

२ Of work comes knowledge of knowledge comes fruitful work, or the union of knowledge and work comes the development of intelligence —Bhave, *Vinoba Thoughts on Education*, (Kashi Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, 1939) Prelude, XIII

३ Bhave, *Vinoba Thoughts on Education*, P 38

४ गाँवे, विनोबा, विचार-बोधी, (नई दिल्ली, सस्ता साहित्य महल प्रकाशन, १९६१), पृ० ३९।

को पद्धति तक की है। गीता ने ज्ञान-त्रिपुटी को बर्माबीज त्रिपुटी का रूप दखर दोनो का भेद ही मिटा दिया है। उनसे जीवन के टुकड़े होने का सकट टल गया है।^१

विनोबा के अनुसार ज्ञान ज्ञान-गम्य है।^२ इसका अर्थ यह है कि यदि पहले से ही ज्ञान ही तो आगे भी ज्ञान की प्राप्ति होगी। आत्मा सभी प्रकार के ज्ञान का भांडार है। इसी के कारण 'जगत के कारण जगत का, आखी के कारण रूप का तथा बुद्धि के कारण ज्ञान' हमें होता है।^३ अतः ज्ञान में वस्तुतः हम आत्मा की सूक्ष्म एवं अब्यक्त शक्ति का ही अनुभव करते हैं। आत्मा में यदि ज्ञान तत्त्व पहले से न होता तो हम इसका कभी भी अनुभव नहीं कर सकते थे।

५ ज्ञान की सत्यता

विनोबा ज्ञान की सत्यता की कसौटी के सम्बन्ध में पश्चिमी दर्शन से भिन्न मत रखते हैं। पश्चिमी दर्शन में टेकाट बौद्धिक स्पष्टता एवं परिस्पष्टता को, भाषाविश्लेषणवादी दार्शनिक इन्द्रियानुभव एवं पारिभाषिकता को, तथा अन्य अमारकन दार्शनिक पद्धति विशेष को सत्यता एवं असत्यता का मापदण्ड मानते हैं। परन्तु विनोबा ज्ञान की सत्यता की जाँच के लिए न तो केवल बौद्धिक स्पष्टता एवं परिस्पष्टता को उचित समझते हैं और न उस केवल इन्द्रियानुभव का विषय होना ही पर्याप्त मानते हैं। उनके अनुसार ज्ञान की सत्यता पद्धति, तत्र एवं शास्त्रीयता से नहीं जाँची जाती है।^४ ज्ञान की सत्यता दो बातों पर निर्भर करती है। एक तो यह कि हमने हमें कार्य सम्पादन करने में सहायता मिलती है तथा व्यावहारिक बुद्धि का विकास होता है। यदि कोई शास्त्र इस बात की प्रतिज्ञा करता है तो हम उसे सत्य ज्ञान की कोटि में रख सकते हैं। यदि कोई शास्त्र जीवन के मूल्यों पर ध्यान नहीं देता है तो वैयक्तिक तत्र को सामान्य व्यक्ति की आँखों में धूल चोकन का प्रयास ही समझना चाहिए।^५ वस्तुतः भर्तृहरि के शब्दों में शास्त्र उत्तम मनुष्यों के जीवन का इतिहास है।

१ भावे, विनोबा गीताई विस्तारिका, पृ० २१२

२ भावे विनोबा, विचार दोषी, पृ० २८

३ उपरिक्त पृ० ३०

४ Bhawe, Vinoba Thoughts on Education, P 11

५ Ibid, P 11

अतः जीवन मूल्य विरहित ज्ञान असत्य है। सत्यता की कमीटी के लिए दूसरी आवश्यक चीज विनोबा यह मानते हैं कि ज्ञान को मृष्टि के किसी भी पदार्थ के स्वाभाविक रूप से सम्बन्धित होना चाहिए^१ क्योंकि ज्ञान में अर्थ प्राकृतिक वस्तुओं से ही मिलता है, शब्द में नहीं। शब्द तो अपने आप में एक प्रतीक है। उसके अनुरूप वस्तुओं का होना ही उसकी अर्थवत्ता को सिद्ध करता है।

विनोबा की सत्यता की कमीटी गीता के शास्त्र में प्रभावित हैं। गीता में अर्जुन को वास्तविक जीवन की समस्या के समाधान के लिए ही कृष्ण ने उपदेश दिया है। इसलिए गीता को योगशास्त्र कहा गया है। गीता के अनुसार कार्य में कृशन्ता को प्राप्त करना ही योग है।^२ कुछ पश्चिमी दार्शनिक खास पर्स तथा विलियम जेम्स ने भी ज्ञान को सत्यता को कार्यकुशलता के साथ जोड़ दिया है। परंतु जहाँ गीता की योजना जीवन के गहरे भूलों पर आधारित है वहीं प्रयोगवादी विनोबा रूप में जीवन के भौतिक मूल्यों को लेता है। विनोबा गांधी की भांति प्रयोगवादी मापदंड को ही लेते हैं। परंतु वह अनिवार्यतः भौतिकवादी नहीं हैं।

६ ज्ञान के नैतिक निर्धारक तत्त्व

पश्चिमी दर्शन में ज्ञान की शर्तों की चर्चा जाती है, परंतु ज्ञान के नैतिक निवारक तत्वों की चर्चा प्रायः नहीं के बराबर है। भारतीय दर्शन में ज्ञान के लिए कुछ नैतिक शर्तों का पालन अत्यन्त आवश्यक माना गया है। विनोबा के विन्दन में ज्ञान की कुछ नैतिक शर्तों का भी उल्लेख किया गया है जो इसकी अपनी विशेषता है। परंतु इन नैतिक शर्तों का आकार भी गीता ही है। गीता में नम्रता, दम्भशून्यता, अहिंसा, ऋजुता, क्षमा, पावित्र्य, गुरु श्रद्धा, स्थिरता एवं आत्म समान ज्ञान प्राप्त करने के आवश्यक नैतिक शर्तें माने गए हैं।^३ विनोबा ने उपर्युक्त सभी शर्तों की तुलना में ऋजुता को ज्ञान प्राप्त करने की दृष्टि में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण माना है। उन्होंने कहा है—“ज्ञानदृष्टि से ऋजुता सबसे महत्त्वपूर्ण गुण समझना चाहिए। बिना ऋजुता के निश्चित व निष्कम्प ज्ञान प्राप्त नहीं होगा। अर्जुन शब्द का अर्थ भी वस्तुतः ऋजु बुद्धिवादी ही है।”^४

1 *Ibid*, P 48

२ “योग कर्मसु कौशलम्,” गीता २।१०

३ भावे विनोबा, गीताई चिंतनिका, पृ० १६१।

४ भाव, विनोबा, स्थित-प्रज्ञ दर्शन, पृ० २३।

ज्ञान प्राप्त करने की दूसरी शक्ति शुचितामा पवित्रता है। मन की पवित्रता के अभाव में शुद्ध ज्ञान संभव नहीं है। जिस प्रकार स्पष्ट प्रतिबिम्ब आने के लिए दर्पण का साफ रहना जरूरी है उसी प्रकार मन और बुद्धि पर आत्मा और सृष्टि का स्पष्ट प्रतिबिम्ब आने के लिए मन की स्वच्छता आवश्यक है।^१ मन की स्वच्छता में हमारी स्मृति भी मजबूत बनती है। परंतु मन और बुद्धि की शुद्धता के लिए भोजन की शुद्धता आवश्यक है।^२ ऋजुता और शुचिता के अतिरिक्त विनम्रता, गुण धुंधला, गुरुवचन का ध्यानपूर्वक श्रवण तथा दम शून्यता ज्ञान प्राप्त करने के लिए आवश्यक मानी गई है जिनके अभाव में किसी भी प्रकार के ज्ञान की वृद्धि नहीं हो सकती।

७ ज्ञाता और ज्ञेय का संबंध

ज्ञान की प्रक्रिया में ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान तत्त्व सम्निहित हैं। ज्ञाता और ज्ञेय के संबंधित होने पर ही ज्ञान उत्पन्न होता है। पश्चिमी दर्शन में ज्ञाता और ज्ञेय के संबंध को लेकर प्रत्यक्षवादियों एवं वस्तुवादियों में काफी मतभेद रहा है। प्रत्यक्षवादियों के अनुसार ज्ञेय ज्ञाता में स्वतंत्र नहीं है। वह ज्ञाता पर निर्भर करता है। अतः ज्ञाता और ज्ञेय दोनों मूलतः एक हैं। वस्तुवादों विचारक यह मानते हैं कि ज्ञेय ज्ञाता से पूर्णतः स्वतंत्र है अतः ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक दूसरे में पूर्णतः भिन्न हैं। परंतु ये दोनों विचार ज्ञाता और ज्ञेय के संबंध को समुचित व्याख्या प्रस्तुत नहीं करते। प्रत्यक्षवाद समस्त विश्व को मन का प्रत्यक्ष मानकर उसकी वास्तविकता को समाप्त कर देता है। वस्तुवाद ज्ञेय को ज्ञाता से पूर्णतः भिन्न मानकर ज्ञाता और ज्ञेय के संबंध को ही दुर्लभ बना देता है क्योंकि दो विजातीय तत्वों के बीच संबंध कैसे हो सकता है? संबंध स्थापित हान के लिए दो वस्तुओं के बीच कुछ समानता का तत्त्व भी रहना चाहिए। इन कठिनाइयों में बचने के लिए विनोवा अपनी वितर्क की पद्धति से दोनों के विचारों का समन्वय करते हैं।

विनोवा के अनुसार आत्मा ज्ञाता है तथा ब्रह्म ज्ञेय है।^३ आत्मा आंतरिक चैतन्य का स्रोतक है। अतः ब्रह्म आत्मा का ही परिशुद्ध^४ एवं व्यापक स्वरूप

१ भावे विनोवा सत्त्व-शक्तिशा, पृ० ८२।

२ आहार शुद्धो मत्स्य शुद्धि
सर्व शुद्धो ध्रुवा सृष्टि — भावे विनोवा,
शुचिता से आत्म दर्शन, (वाराणसी, सर्वसेवासघ, १९६२), पृ० २३

३ भावे विनोवा, गीताई चिन्तनिका, १३१२, पृ० १६३।

४ उपरिबन्ध पृ० १६३।

है। अंतर्गत आत्मा में भी है और बाह्य जगत् में भी। अतएव ज्ञाता और ज्ञेय दोनों का अभेद^१ संभव है। ब्रह्म ही हमारे अन्दर-बाहर, देहवारी रूप में समीप एवं दूर सर्वत्र व्याप्त है।^२ यही विश्व की उत्पत्ति, स्थिति एवं रूप का कारण है। अतएव वह मनु के हृदय में निवास करता है। परन्तु सर्वत्र व्याप्त होकर भी वह स्थूल नहीं सूक्ष्म है। सूक्ष्म होने के कारण हम उसे पूर्णता में सीमित बुद्धि के द्वारा नहीं समझ सकते। दृश्यादि जो ज्ञेय हैं वह वास्तव में अज्ञेय^३ हो जाते हैं। विद्युत् रूप में ज्ञेय स्वयं ज्ञानस्वरूप हो जाता है। इसलिए उसे 'ज्ञान का ज्ञान' कहा जाता है।^४ ज्ञान का ज्ञानत्व ज्ञेय के कारण ही प्राप्त होता है। नम्रता आदि साधनों के द्वारा हम ज्ञेय को ही प्राप्त करते हैं। इसलिए उस ज्ञान का ज्ञान कहा गया है।

विनोदा का यह सिद्धांत पश्चिमी प्रत्ययवाद एवं भारतीय दर्शन के अद्वैतवाद के समीप है। परन्तु इनके सिद्धान्त की विज्ञेयता यह है कि उसमें वर्तमान के प्रत्ययवाद की भाँति जगत् को अवास्तविक एवं मन की उपज नहीं माना गया है। मनु कहा जाय तो यहाँ ज्ञाता ही ज्ञेय पर आश्रित है क्योंकि चरम तत्त्व ज्ञेय ही है। फिर भी ज्ञाता और ज्ञेय का भेद व्यावहारिक दृष्टि में मान्य है। विनोदा पर अद्वैतवाद का गहरा प्रभाव है। शंकर के अनुसार ज्ञाता और ज्ञेय, तत्त्व और ज्ञान दोनों एक ही हैं, अनुभव के अभाव में ज्ञाता और ज्ञेय ना द्रष्ट मालूम पन्ता है। जब हमारी अविद्या समाप्त हो जाती है तो यह औपचारिक भेद गिटा जाता है। एसी स्थिति में ज्ञाता, ज्ञेय एवं ज्ञान का अभेद संभव दिखलाई पन्ने लगता है। अत यदि ज्ञाता और ज्ञेय में कोई संभव है तो वह आन्तरिक संभव ही है। पश्चिमी वस्तुवाद तत्त्व और ज्ञान का द्वैत स्वीकार करता है। वहाँ ज्ञान का अर्थ तत्त्व की व्याख्या है। इस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय, तत्त्व और ज्ञान के बीच द्वैत मानन में उनसे बीच बाह्य संभव ही स्थापित किया जा सकता है जो दार्शनिक दृष्टि में ग्राह्य नहीं है। ब्रह्म ने न अपन तर्कों के आकार पर यह सिद्ध कर दिया है कि बाह्य संभव की धारणा अनवस्था दोष में दूषित है तथा वह विरोधी न पूर्ण है। विनोदा के सिद्धांत में अध्यात्मवाद एवं वस्तुवाद दोनों का

१ उपरिबन्ध पृ० १६३ ।

२ उपरिबन्ध पृ० १६४ ।

३ उपरिबन्ध पृ० १६१ ।

४ उपरिबन्ध पृ० १६४ ।

समन्वय है। इस समन्वय में वस्तुवाद व्यावहारिक रूप में सत्य है। परन्तु समग्र दृष्टि में जड़त्ववाद ही सही है।

८ ज्ञान के मनोदैहिक साधन

विनोबा के चिन्तन में ज्ञान के साधनों पर पर्याप्त रूप से विचार हुआ है। वे ज्ञान की शक्तिस्वरूप मानते हैं। सभी प्रकार की शक्तियाँ अन्त में ब्रह्मांड की एकात्मक शक्ति में परिणत होती हैं। अतएव ब्रह्मज्ञान ही उच्चतम कोटि का ज्ञान है। सभी प्रकार के ज्ञान की प्राप्ति विविध प्रकार की शक्तियों एवं ज्ञान के साधनों के आधार पर होती है। अतः यह विचार करना आवश्यक है कि वे कौन-सी शक्तियाँ हैं जिनके सहारे हम ब्रह्मज्ञान की ऊँचाई तक पहुँचने हैं ?

विनोबा के अनुसार सपूर्ण सृष्टि एक ही आत्मा एवं अष्टधा प्रकृति में निर्मित है।^१ आत्मा चैतन्यस्वरूप तथा प्रकृति जडस्वरूप है।^२ मनुष्य इन्हीं आत्मा एवं अष्टधा प्रकृति का समग्र रूप है। आत्मा सभी प्रकार के ज्ञान का मूल साधन है क्योंकि अन्य साधनों के द्वारा जो ज्ञान मिलता है वह आत्मा के कारण ही। परन्तु आत्मा के अतिरिक्त अन्य मनोदैहिक साधन हैं जिनके द्वारा हमें भिन्न भिन्न प्रकार के ज्ञान प्राप्त होने हैं। यहाँ उनका अलग अलग विवरण करना अपेक्षित है।

ज्ञानेन्द्रिय विनोबा ज्ञानेन्द्रियों को ज्ञान का साधन मानते हैं। परन्तु इनके द्वारा प्राप्त ज्ञान केवल बाह्य जगत का ही ज्ञान होता है। ज्ञानेन्द्रियाँ शक्ति स्वरूपा हैं।^३ आँख, कान नाक, जिह्वा एवं त्वचा रूपी हमारी पंच ज्ञानेन्द्रियाँ तेज वायु, पृथ्वी जल एवं आकाश रूपी पंच भौतिक शक्तियों का ज्ञान रूप, शब्द, गंध रस एवं स्पर्श रूपी पंचतन्मात्राओं के माध्यम से देती हैं।^४ जब ज्ञानेन्द्रियों के साथ उनके विषयों का सयोग होता है तो हमें बाह्य जगत का ज्ञान मिलता है। परन्तु ज्ञानेन्द्रियों का विषयों के साथ सयोग दो दृष्टि में ही संभव है—एक भोग की दृष्टि से तथा दूसरा ज्ञान की दृष्टि से। जब तक ज्ञानेन्द्रियाँ भोग की लालसा में विषयों के संपर्क में रहती हैं तबतक हम

१ भावे, विनोबा गीता प्रवचन, (वाराणसी सेवा सेवा मठ प्रकाशन, १९६५), पृ० ९७।

२ उपरिचय, पृ० ९७।

३ भावे, विनोबा सप्तशक्तियाँ, पृ० ११।

४ भावे, विनोबा, गीताई चिन्तनिका, पृ० ८८-८९।

उनसे अपेक्षित ज्ञान नहीं मिलता है। विनोबा के शब्दों में ही “भोग में मनुष्य अपने को भोग्य वस्तु के साथ जोड़ता है। जब वह भोक्ता बनता है, तो वह वस्तु भोग्य बनती है और फिर वह ज्ञान-वस्तु नहीं रहती, नये नहीं रहती, भोग्य बनती है।”^१ जैम स्ववाद की दृष्टि न खान पर शिमी आम का सागो-पाग, पूर्ण तथा शास्त्रीय ज्ञान नहीं हो सकता। उसका पूर्ण ज्ञान उसके भोक्ता को नहीं, द्रष्टा को होता है, जो उस ज्ञान की दृष्टि से दूरता है। अतः ज्ञान के लिए इन्द्रियों का विषयों के साथ ज्ञान दृष्टि में जुटना आवश्यक है।^२ यदि आम के केवल रस का ज्ञान प्राप्त करना है, तो इसी दृष्टि से आम के साथ जिह्वा का संपर्क होना चाहिए। यह द्रष्टा की दृष्टि है। भोक्ता की दृष्टि इससे भिन्न होती है।

विनोबा यह मानते हैं कि ज्ञानन्द्रियों के द्वारा समस्त दृष्टि का ज्ञान संभव नहीं है। पंच ज्ञानन्द्रियों के द्वारा केवल पाँच विषयों के ही ज्ञान प्राप्त होता है और वे भी केवल अच्छे विषयों के ही। अतः समस्त सृष्टि का अर्थ केवल इन्द्रियजन्य ज्ञान के आधार पर नहीं लगाया जा सकता।^३

मन पंच ज्ञानेन्द्रिया का लगाव हमारे मन में होता है। बिना मन से संकथित हुए ज्ञानेन्द्रियाँ हमें ज्ञान नहीं दे सकती। विनोबा के अनुसार मन अंतःकरण विशेष है जो इन्द्रियों और बुद्धि के बीच में बने का काम करता है। यह सभी प्रकार के संकल्प विकल्पात्मक कार्यों को सम्पन्न करता है और सभी प्रकार के विकारों का आश्रय है।^४ गीता में मन के स्थान पर धृति एवं बुद्धि दो विशेष प्रकार की इन्द्रियों को स्वीकारा गया है। अतः मन को समझने के लिए इन दोनों इन्द्रियों का ज्ञान आवश्यक है।

धृति विनोबा के अनुसार धृति हमारे अंतःकरण की एक इन्द्रिय है, जो बुद्धि से भिन्न एक स्वतंत्र शक्ति है।^५ यह शक्ति प्राण के परिणामस्वरूप पैदा होती है। इस अर्थीके ‘विल पावर’ को समझा माना जा सकता है।^६ मन, प्राण एवं इन्द्रियों की जो क्रियाएँ चलती हैं उन्हें धारण करनेवाली शक्ति धृति

१ भावे, विनोबा सप्तशक्तियाँ, पृ० २९।

२ उपरिचय, पृ० ३९

३ भाव, विनोबा, गीता-प्रवचन पृ० १०१।

४ भावे, विनोबा, गीताई चिन्तनिका, पृ० ८९।

५ भावे, विनोबा सप्तशक्तियाँ पृ० ५१।

६ उपरिचय, पृ० ५१।

है। इसके द्वारा अपने जो नियम प्रकृत करने, रोकने, सदरूप करने एवं किए हुए मन्त्रों को पूरा करने का कार्य संपन्न होता है।^१ धृति क द्वारा सभी प्रकार के नियमन का कार्य होता है। यह एक प्रकार का करण है जो हम प्राप्त है।^२ धृति को सबल बनाने के लिए हमें तरह तरह के शुभ मन्त्रों को ठान कर उन्हें वायु में परिणत करना पड़ता है।^३

स्मृति स्मृति का प्रयोग विनोबा के चिन्तन में दो अर्थों में हुआ है। एक अर्थ में यह एक प्रकार की मन की सूक्ष्म शक्ति है। दूसरे अर्थ में यह चित्त की अवस्था^४ विशेष का नाम है। परम अर्थ के अनुसार जब अच्छे या बुरे कर्मों की छाप या संस्कार हमारे मस्तिष्क में पड़ जाती है तो इसी संस्कार समुच्चय^५ को 'स्मृति' कहते हैं। कुछ अच्छी या बुरी स्मृतियों के भुलाने के बाद जो स्मृति बच जाती है उस स्मृति को संपन्न कहते हैं। विनोबा के अनुसार स्मृति शक्ति का विकास संभव है। इसके विकास के लिए तीन बातों का आवश्यकता पड़ता है—वीर्य रक्षा विवेक एवं आत्मज्ञान। स्वामी के सहारे विनोबा ने कहा है—'तेल वीर्य है और बत्ती बुद्धि है। उसमें जो चमक है, ज्योति है वह उसकी ज्ञान प्रभा है। अगर नीचे का तेल क्षीण हो जाय, तो बुद्धि की ज्ञान प्रभा, जिसका स्मृति एक अंग है, क्षीण हो जाएगी। इस तरह वीर्य रक्षा पर ही स्मृति शक्ति निर्भर है।^६ वीर्य रक्षा से स्मृति हट बनती है। परंतु विवेक का कारण केवल अच्छी स्मृति ही हममें मौजूद रहती है। आत्मज्ञान के कारण अपने पराये का भद्र मिट जाता है। अतः इसके कारण दूसरों की बुरी बात भी हम भुला देने हैं। इस प्रकार वीर्य रक्षा, विवेक एवं आत्मज्ञान—तीनों मिलकर स्मृति का मजबूत करते हैं।^७ ऊपर जिस स्मृति की चर्चा की गई है उसका कवच व्यवहारोपयोगी ज्ञान ही मिल सकता है। इस मनोविज्ञान का विषय मान सकते हैं। परंतु इसके द्वारा हृदय की श्रियाँ खोली नहीं जा

१ उपरिबन्ध, पृ० १२।

२ उपरिबन्ध, पृ० ५२।

३ उपरिबन्ध, पृ० ५६।

४ उपरिबन्ध पृ० २५।

५ भावे, विनोबा स्थित प्रज्ञ-दशान, पृ० ७१।

६ भावे, विनोबा, सप्त-शक्तियाँ, पृ० २६।

७ उपरिबन्ध, पृ० ३०।

८ उपरिबन्ध, पृ० ३३।

सकती हैं।^१ इसलिए उपनिषद् एवं गीता में स्मृति का एक अर्थ चित्त की अवस्था से लिया गया है। यह चित्त की वह अवस्था है जिसमें आत्मा का स्वरूप निरूप स्मरण रहता है।^२ इस अर्थ में स्मृति का अर्थ आत्म स्मृति है। यह स्मृति वाह्य कुसुकारों से बचने में हम सहयोग देती है।^३ इसके कारण वृत्तों का हमारे हृदय में प्रवेश नहीं कर पाता है।^४

परिचयी गणोविज्ञान में स्मृति का वर्णन विशेष रूप से एक प्रकार की मानसिक क्रिया के रूप में किया जाता है। परन्तु इसके लिए किसी विशेष इन्द्रिय की कल्पना नहीं की जाती है। विनोबा भारतीय दर्शन की परंपरा को अपनाते हुए मन को इन्द्रिय मानते हैं। अतः यह एक प्रकार की मानसिक क्रिया ही नहीं शक्ति भी है। विनोबा दूसका वर्णन मानसिक क्रिया के रूप में कम मानसिक शक्ति के रूप में अधिक करते हैं। वे धृति एवं स्मृति शक्ति को मजबूत करने पर विशेष बल देते हैं। जीवन की दृष्टि से यह बात गौण है कि हमें किन किन साधनों में किस प्रकार ज्ञान प्राप्त होते हैं? यहाँ प्रश्न यह है कि जो साधन हमें ज्ञान के लिए प्राप्त है, उनमें किस प्रकार अधिकतम अधिक विपुणतापूर्वक कार्य लिया जाय जिसमें व्यक्ति और समाज का कल्याण हो? विनोबा का विचार इसी दृष्टि से विशेष हुआ है। विज्ञान की दृष्टि से कम।

बुद्धि विनोबा के अनुसार बुद्धि हमारे चित्त का एक भाग है।^५ यह अंतःकरण की एक प्रकार की निर्णयात्मक शक्ति है जो हमें निश्चयात्मक ज्ञान देती है। इसलिए इसे सभी प्रकार के विचारों का आश्रय माना जाता है। इसे ज्ञान शक्ति की भी संज्ञा दी गई है।^६ आत्मा को जानने का सामर्थ्य

१ भाव विनोबा स्थित-प्रज्ञ दर्शन, पृ० ७१।

२ उपरिबद्ध पृ० ७१।

३ उपरिबद्ध पृ० ७१।

४ आधुनिक शरीरशास्त्र के अनुसार मन मस्तिष्क में निवास करता है। परन्तु उपनिषद् के विद्वानों के अनुसार सभी प्रकार की नाड़ी आकर हृदय में मिलती है इसलिए हृदय मन बुद्धि इन्द्रिय सभी का निगम बिन्दु है।

५ उपरिबद्ध पृ० ८०।

६ भाव विनोबा गीताई-चित्तनिका, पृ० ८९।

बुद्धि में ही है। परंतु जय बुद्धि विषयनिष्ठ बन जाती है ता वह अपनी शक्ति खो देती है।^१ वास्तविक अर्थ में बुद्धि ही ज्ञान का कारण है।^२

विनोबा तीन प्रकार की बुद्धि की कल्पना करते हैं—सात्त्विक-बुद्धि राजसी-बुद्धि, जीर तामसी बुद्धि।^३ सात्त्विक बुद्धि के द्वारा सम्यक् निर्णय होता है। राजसी-बुद्धि में सशयपूर्ण निर्णय होता है तथा तामसी-बुद्धि के द्वारा विपरीत निर्णय होता है।

बुद्धि के स्वरूप को देखन से यह स्पष्ट होता है कि केवल सृष्टि का ज्ञान ही ज्ञानेन्द्रिया के द्वारा होता है क्योंकि इसमें इन्द्रिय विषय-संयोग आवश्यक है।^४ परंतु सृष्टि ज्ञान के अतिरिक्त सभी प्रकार के अनुमित एवं आध्यात्मिक ज्ञान का आधार बुद्धि ही है। अतः यह ज्ञान प्राप्त करने का श्रेष्ठतम साधन है। गान्धी ने अतर्बोध को ज्ञान प्राप्त करने का श्रेष्ठतम साधन माना था। बुद्धिगत ज्ञान ही अभ्यास के द्वारा उच्च कोटि के ज्ञान जैसे भावना, मया एवं प्रज्ञा में परिणत होता है। अतएव इनका यहाँ जिक्र करना अनुचित नहीं होगा।

भावना

विनोबा चिन्तन में भावना के दो अर्थ हैं—‘परिनिष्ठित बुद्धित’ अर्थात् ‘बुद्धि की परिपक्वता’^५ एवं ‘भक्ति’।^६ प्रथम अर्थ के अनुसार जब बुद्धि का अनवरत अभ्यास किया जाता है तो उसमें फिर धीरे अधिक तरु करने या विचार करने की आवश्यकता नहीं पड़ती है। वही भावना कहलाती है। भावना का अर्थ भी वैद्यकशास्त्र में ‘घोटाई करना’ है। अर्थात् होमियोपैथिक में जब दवा को काफ़ी घोटाई की जाती है तो इसके कारण उसकी शक्ति बढ़ जाती है। इसी को भावना कहते हैं। इसी प्रकार जब बुद्धि की काफ़ी घोटाई होती है तो उसकी शक्ति बढ़ जाती है तथा वही भावना का रूप लेती है।^७

१ भाब, विनोबा, स्थित प्रज्ञ दर्शन, पृ० ७३।

२ उपरिबत्, पृ० ७३।

३ भाव, विनोबा, गीताई-चिन्तनिका, पृ० २१५ २१६।

४ उपरिबत्, पृ० २१७।

५ भावे, विनोबा, स्थितप्रज्ञ दर्शन पृ० ९१।

६ उपरिबत्, पृ० ९९।

७ उपरिबत्, पृ० ९९।

भावना को उदाहरण के द्वारा भी समझा जा सकता है। यदि कोई व्यक्ति हत्या की बात सुनकर यह निर्णय देता है कि "बुरा हुआ" अथवा कभी हम यह कह सकते हैं कि युद्ध में मारे गये सैनिकों का मास खाना बुरा है, तो यह भावना के कारण ही संभव होता है। ऐसे निर्णयों के विरुद्ध जाने की बात हम कभी सोच नहीं सकते क्योंकि इन्हें तर्कों की कसौटी पर तथा अनुभव में बार-बार जाँचा गया है।

बुद्धि का स्थान्तर भावना में करने के लिए प्राग्भवीय दृष्टि से ज्ञान, ध्यान एवं जाचरण तीनों के प्रयोगों को आवश्यक माना गया है।^१ इन तीनों की साधना में ही बुद्धि भावना में परिणत होती है।

दूसरे अर्थ के अनुसार जब आत्मज्ञान छुट छुट कर आत्मसात् हो जाता है तो उसका स्थान्तर भक्ति में हो जाता है। विनोबा ने कहा है—'बोध को प्रेम का रूप प्राप्त होना मानो ज्ञान को भक्ति का रूप मिला है।'^२ इसलिए इस अर्थ में भावना का अर्थ आत्मज्ञान का भक्ति में परिणत होना है।

बुद्धि और भावना

सामान्यतः भावना और बुद्धि दोनों को एक दूसरे का विरोधी माना जाता है। विनोबा के चिन्तन में इसकी जाँच-पूछ की गई है। विनोबा के अनुसार बुद्धि और भावना को मूलतः अर्थ में प्रयोग करने के कारण, हम एक दूसरे को विरोधी मानते हैं। भावना प्रधान का हम अर्थ लगाने हैं—विकारप्रधान और बुद्धि प्रधान का अर्थ ज्ञान है हृदय की शुद्धता तथा तर्क की प्रधानता।^३ परन्तु वास्तव में बुद्धि और भावना का अभेद संभव है। बुद्धि का भीतरी भाग ही हृदय कहलाता है जो भावना का उद्गम स्थान है।^४ फिर भी मुविषा के लिए इन दोनों का भेद कर हम समझ सकते हैं। बुद्धि और भावना का पहला अन्तर है कि बौद्धिक ज्ञान में शोण-बहुत संवह के लिए स्थान रहता है। परन्तु भावना की अवस्था में हमारी प्रज्ञा स्थिर हो जाती है,^५ इसलिए इसमें शोण-म भी संशय के लिए स्थान नहीं रहता। दूसरी बात यह है कि बुद्धि के द्वारा मात्र दिशा निर्देशन का कार्य संभव होता है, परन्तु भावना में दिशा निर्देश तो

१ उपरिबन्ध, पृ० १७।

२ उपरिबन्ध, पृ० १९।

३ उपरिबन्ध, पृ० १८।

४ उपरिबन्ध, पृ० १८।

५ उपरिबन्ध, पृ० १७।

होना ही है, कार्य भी होता है।^१ अतः स्पष्ट है कि भावना और बुद्धि दोनों ज्ञान के साधन हैं। अन्तर केवल मात्रा का है गुणों का नहीं।

प्रज्ञा

प्रज्ञा बुद्धि का ही शुद्ध रूप है। जिस प्रकार बार-बार प्रयोग के द्वारा बुद्धि भावना में परिणत होती है ठीक उसी प्रकार जब सामान्य बुद्धि में राग द्वेष मनोविकारों कल्पनाओं इत्यादि का अहिकार हो जाता है केवल विगुह्य बुद्धि बच जाती है उस ही प्रज्ञा कहते हैं।^२ यो राग, द्वेष वि विकारों में मुक्त बुद्धि के द्वारा भी ज्ञान मिलता है परन्तु इसमें यथा ज्ञान की प्राप्ति नहीं होती है। यथाय ज्ञान प्राप्त करने का साधन गुह्य बुद्धि है जिस खालिग बुद्धि कहा गया है।^३ सामान्य बुद्धि में हमारी रसि एवं कल्पनाओं के कारण अनेक प्रकार के रोग चट्र जाते हैं। ऐसी बुद्धि के द्वारा हमारा मार्गदर्शन नहीं होता है।^४ हमारे निणय हमेशा बदलते रहते हैं। परन्तु गुह्य बुद्धि अर्थात् प्रज्ञा के द्वारा शुद्ध निणय होता है तथा उसमें हमारा मार्गदर्शन होता है।^५ विनोबा न कहा है— प्रज्ञा तटस्थ रहना है। वह ठीक वस्तुस्वरूप पर लक्ष्य रखकर निणय दिया करती है।^६ इस प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए हम मन के अहिकार को निकाल देना पड़ता है। यही मनुष्य की ज्ञान साधना का लक्ष्य है।

मेधा

विनोबा विद्वान् में मेधा आकलन शक्ति का पर्याय है।^१ आकलन ज्ञान का वह रूप है जिसमें विशिष्टात्मक एवं सश्लेषात्मक दोनों प्रकार की क्रियाएँ पायी जाती हैं। उदाहरणस्वरूप हम किसी घड़ी का ज्ञान उसके सभी पुर्जों का मूल्य कर प्राप्त कर सकते हैं और फिर उन पुर्जों को आपस में जोड़कर भी प्राप्त कर सकते हैं। दोनों प्रक्रियाओं के द्वारा दो प्रकार के ज्ञान मिलते हैं। पहली क्रिया के द्वारा हम विशिष्टात्मक ज्ञान प्राप्त होता है और दूसरी क्रिया के

१ उपरिबद्ध, पृ० १७।

२ जिस बुद्धि पर मानसिक वस्त्रनाओं का, पस-दगी-नापस-दगी का, वृत्तियों का रोग नहीं चढ़ता, जो केवल ज्ञान का वाय करती है वही प्रज्ञा है। उपरिबद्ध, पृ० २३।

३ उपरिबद्ध, पृ० २२।

४ उपरिबद्ध, पृ० २३।

५ उपरिबद्ध, पृ० २३।

६ भावे विनोबा, सप्त शक्तियाँ, पृ० २६।

द्वारा सश्लेषात्मक ज्ञान मिलता है। विश्लेषण एवं सश्लेषण दोनों क्रियाओं को पूरा करने के बाद आकलन होता है। इसी आकलन को मेधा^१ कहते हैं। जिस व्यक्ति में यह शक्ति रहती है वह मेधावी कहलाता है, मेधावी को असन्दिग्ध ज्ञान प्राप्त करने की क्षमता रहती है। विनोबा के शब्दों में “ऐसी मेधा जहाँ होती है, वहाँ मनुष्य ज़िद सशय हो जाता है, उभका शयय बाकी नहीं रहता। क्योंकि उभयविन प्रक्रिया करके उस बन्धु का समग्र आकलन ज्ञान-विज्ञान सहित हो गया। विज्ञान सहित धान विचित्र ज्ञान, विस्फारित ज्ञान, विश्लेषण ज्ञान हा गया, और उसके साथ ज्ञान मिला—य दाना हुए, वहाँ आकलन पूर्ण होता है। इसलिए फिर शयय नहीं रहता।”^२ मेधा-शक्ति प्राप्त करने के लिए विनोबा ने दो प्रकार के नैतिक निर्धारकों को चला की है—त्याग और पवित्रता। इस प्रकार सपूर्ण मेधा में विश्लेषात्मक ज्ञान, सश्लेषात्मक ज्ञान, त्याग, एवं पवित्रता सभी एक साथ आ जान हैं।^३

९ ज्ञान की पद्धति

विनोबा चिन्तन का मूळ उद्देश्य दर्शन, धर्म तथा समाज के अन्ध क्षेत्रों में समन्वय की स्थापना करना है। समन्वय के लिए सभी प्रकार के दर्शन, धर्म एवं भावों की आन्विक सत्यता को स्वीकार करना अनिवार्य है। अतएव विनोबा ने दर्शन में ऐसी पद्धति को स्वीकार किया है जिसमें विना किसी आत्म-घात या विराग के समन्वय स्थापित किया जा सक। इस पद्धति को उन्होंने वितर्क की पद्धति^४ की मज्ञा दी है। पश्चिमी दर्शन में अलगमन और निगमन दो प्रकार की शा की पद्धतिया अपनाई गई हैं। इनमें सत्यता का सिद्धान्त अविरोधिता के नियम पर आधारित है। आधुनिक तर्कशास्त्र तादात्म्य, व्याघातक, आदि नियमों पर ही मुख्यत आधारित है। यहाँ दो विरोधी बातों की सत्यता एक साथ स्वीकार नहीं की जा सकती। भारतीय व्याय दर्शन में तर्क की पद्धति को ही दर्शन की पद्धति मानी गई है। परंतु विनोबा की वितर्क-पद्धति, तर्क एवं विरोधा में ऊपर की वस्तु है।^५ इसमें विरोधों के परिहार करने की तावत है। पश्चिमी दर्शन में यह पद्धति द्वन्द्व-समीक्षा पद्धति (dialectic) के नाम में प्रसिद्ध है।

१ उपरिखण्ड, पृ० ३७।

२ उपरिखण्ड, पृ० ३७।

३ उपरिखण्ड, पृ० ३९।

४ भावे, विनोबा, विनोबा-चिन्तन, १९ मई १९६७, पृ० २०४।

५ उपरिखण्ड, पृ० ९०३।

विनोदा की वितर्क पद्धति का ज्ञान उपनिषद्, एक योगमूत्र है। इस सबंध में उन्होंने उपनिषद् की पक्तियाँ ही उद्धृत किया है जिसका अर्थ है—“वितर्क में विचार सूक्ष्म प्रमाण है तथा उत्तरोत्तर सूक्ष्म में सूक्ष्मतर एवं सूक्ष्मतर प्रमाणों का आविष्कार हुआ है। इन प्रमाणों में परस्पर विरोध मिट कर अविरोध स्थापित होता है।”

विनोदा के अनुसार भारतीय दर्शन में अद्वैतवाद त्रिजिष्ठाद्वैतवाद तथा जैन दर्शन में वितर्क पद्धति का सुन्दर प्रयोग हुआ है। शंकर ने वेदा के विरुद्ध वाक्यों का पत्र अपवादविज्ञान भेद^१ के आधार पर तथा रामानुज ने ‘शरीरात्मभाव’^२ मानकर क्रमशः निगुण एवं मगुण मत की स्थापना की है। यही उनका विचार है। जैन दार्शनिकों के सप्तभगीनय और स्याद्वाद के सिद्धांत वितर्क के सर्वात्म उदाहरण हैं।^३ निगुण मगुण तथा स्याद्वाद के सिद्धान्तों के द्वारा मुख्य रूप में विचारों के विरोधों का ही निराकरण हुआ है। विनोदा दार्शनिकों एवं अर्थशास्त्रियों के लिए इस प्रकार का वाक्य आवश्यक मानते हैं। वे मानते हैं कि वितर्क की पद्धति में ही समग्र ज्ञान मिल सकता है। उन्होंने कहा है— इस अविरोधी समन्वयकारी वितर्क पद्धति में हम सबको अथयुक्त मानना सीखना है। जैनों के सप्तभगीनय आदि स्वीकार कर आज पण्डितों में एकता आनी है अविरोधी समन्वय करना है। आज चलकर बुद्ध ईसाई इस्लाम और हिन्दू धर्मों में भी अविरोधी समन्वय करना है।^४ हंगेर और मार्क्स का द्वन्द्ववाद बाद प्रतिवाद एवं सवाद की त्रिपदी द्वन्द्व व्यापक पद्धति में विरोधों का आपस में निराकरण करता है। अतः इनमें एक प्रकार का नियतिवाद आ जाता है। समस्त विरोधों के परिहार की प्रक्रिया एक ही प्रकार में निरगमित हो जाती है अतः इनमें सवीण अर्थ में वाद बनता है। परन्तु विनोदा की वितर्क-पद्धति की यह विनियमना है कि यह विरोधों के परिहार की पद्धति को स्वतन्त्रता प्रदान करता है। मुख्य चीज है विरोधों का निराकरण। इसलिए वे कोई पूर्व निर्धारित इतिहास दर्शन नहीं देते। वे यह विश्वास करते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी बुद्धि एवं विचार शक्ति में वितर्क के नये नये मार्गों

१ ‘वितर्क विचार न-दार्ढ्यता रूपानुगमात् सप्रज्ञात’—उपरिबद्ध पृ २०३।

२ उपरिबद्ध, पृ २०४।

३ उपरिबद्ध, पृ २०४।

४ उपरिबद्ध, पृ २०५।

५ उपरिबद्ध, २०५।

को बूढ़ सवता है। अतः जहाँ हेगेल और मार्क्स की पद्धतियों का परिणाम हुआ है, वहाँ विनोबा की चित्तकें पद्धति पूर्णरूपेण अहिंसक रह जाती है। अतः चित्तकें पश्चिमी द्वन्द्व समीक्षा पद्धति से थोड़ा भिन्न है। पश्चिमी द्वन्द्व समीक्षा पद्धति का सार सधप है। विनोबा ने चित्तकें का सार समन्वय है।

१० ज्ञान के प्रकार

विनोबा कई दृष्टियों में ज्ञान के प्रकार पर विचार करते हैं। यद्यपि आत्मज्ञान और विज्ञान को ही ज्ञान का मूल भेद मानकर उन पर काफी चर्चा करने है, परन्तु उनके चिन्तन में अप्रत्यक्ष रूप में भी अन्य कई प्रकार के ज्ञान पर प्रकाश पड़ता है। इसीलिए अध्ययन की मुवित्रा के लिए सभी प्रकार के ज्ञान को पाँच दिग्दुक्षों में रखा जा सकता है

- (क) साधना का दृष्टिकोण
- (ख) स्वभाव का दृष्टिकोण
- (ग) सत्त्व का दृष्टिकोण
- (घ) साधन का दृष्टिकोण
- (ङ) कार्य का दृष्टिकोण

(क) साधना के दृष्टिकोण में दो प्रकार के ज्ञान हैं—एक बौद्धिक या सैद्धान्तिक ज्ञान तथा दूसरा व्यावहारिक ज्ञान। सैद्धान्तिक ज्ञान को सारूप-बुद्धि तथा व्यावहारिक ज्ञान का योग बुद्धि कहते हैं।^१ माग्य बुद्धि आत्मज्ञान का सैद्धान्तिक या बौद्धिक रूप है। परन्तु योग बुद्धि उस ज्ञान का प्रकट या प्रायोगिक रूप है। अतः दोनों दो प्रकार के ज्ञान हुए। एक संगीत शास्त्र के सैद्धान्तिक ज्ञान प्राप्त करने के समान है तो दूसरा उसका गान की कला सीखने के बराबर।^२ एक ज्ञान का अव्यक्त रूप है, दूसरा उसका प्रकट रूप।^३ एक आत्मज्ञान के अर्थ में ज्ञान है तो दूसरा पगा हुआ ज्ञान" के अर्थ में विज्ञान है।

(ख) स्वभाव की दृष्टि में भी दो प्रकार के ज्ञान हैं—आत्म-ज्ञान और पार्थक्य ज्ञान।^४ आत्मज्ञान स्वाभाविक ज्ञान है। यह हमारी बुद्धि पर बोझ

१ भावे, विनोबा, स्थिति प्रज्ञा दर्शन, पृ० १८।

२ उपरिचित्, पृ० १८।

३ उपरिचित्, पृ० १९।

४ उपरिचित्, पृ० १६०।

नहीं बनता है^१ क्योंकि यह न तो बनाबटो है और न बाहरी ।^२ एक बार प्राप्त कर लेने के बाद यह ज्ञान मिटता नहीं है । यह सदैव हमारे चित्त पर अंकित रहता है । गीता में इसी की नैना प्राप्य विमुह्यति कहा गया है ।^३ परंतु बाह्य ज्ञान के साथ ऐसी बात नहीं है । बाह्य ज्ञान हमारे चित्त पर बोध स्वरूप विद्यमान रहता है । आवश्यकता के समाप्त होने ही हमारी बुद्धि उभ भ्रुत्ता देती है । जैसे भूगोल रेल्वे की समय सागिणी इत्यादि ज्ञान बाहरी ज्ञान का उदाहरण हैं । आवश्यकता समाप्त होने पर हमारी बुद्धि उन्हें भुग देती है ।^४ यह आत्मा के क्षेत्र के बाहर का ज्ञान है । इसी प्रकार वनस्पतियों के गुणों का ज्ञान भी बाहरी ज्ञान है । यह ज्ञान यद्यपि वस्तु ज्ञान है फिर भी बाहरी ज्ञान है ।^५ इसलिए इसका बोध हमारे चित्त पर होता है ।

(ग) वस्तुनस्त की दृष्टि में तीन प्रकार के ज्ञान हैं—भौतिक ज्ञान चैतनिक ज्ञान एवं आत्मज्ञान । विनाश चित्तन में जड़ चित्त में भिन्न है एवं चित्त अध्यात्म तत्व से भिन्न है ।^६ अतः इन तीनों वस्तु तत्त्वा के अनुरूप तीन प्रकार के ज्ञान हुए । भौतिक पदार्थों का ज्ञान भौतिक ज्ञान है । चेतना या मानव प्रकृति (Psychic powers) का ज्ञान चैतनिक ज्ञान है ।^७ अध्यात्म इन दोनों में भिन्न आत्मा का ज्ञान है । भौतिक ज्ञान एवं चैतनिक ज्ञान दोनों विज्ञान के ही अंग हैं ।^८ समसामयिक भारतीय दार्शनिक कृष्णाचंद्र भट्टाचार्य न विज्ञान एवं दर्शन की चेतना को अलग किया है ।^९ विनोबा अपने दर्शन में विज्ञान और अध्यात्म को मिचाने की बात करते हैं । अतः इनके दर्शन में विज्ञान एवं अध्यात्म ज्ञान का समन्वय हुआ है ।

१ उपरिबत पृ० १६० ।

२ उपरिबत, पृ० १६१ ।

३ श्रीमद्भागवत गीता २।७२ ।

४ भावे विनोबा स्थित प्रज्ञ दर्शन प० १६० ।

५ उपरिबत प० १६१ ।

६ भावे विनोबा आत्मज्ञान और विज्ञान, प० २३ ।

७ उपरिबत पृ० ४९ ।

८ उपरिबत प० ४० ।

९ झूरदड, जे० एच० और तभाहृष्यन् म० (सम्पा०) कन्टेम्पररी इडिपन

(घ) साधन की दृष्टि में ज्ञान तीन प्रकार के है—प्रत्यक्ष ज्ञान, बौद्धिक ज्ञान एवं आत्मज्ञान । सभी ज्ञान-द्रव्यों के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में मिलने वाले ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान हैं । जो ज्ञान निष्काम एवं विचारों के रूप में मिलता है, वह बौद्धिक ज्ञान है ^१ तथा इन दोनों में भिन्न जिसमें केवल एक ही तत्त्व का अनुभव सभी तत्वों में होता है वह आत्मज्ञान है ।^२

(च) ज्ञान के उपयुक्त वर्गीकरणों का यदि सामान्यीकरण किया जाय तो मूलतः दो ही प्रकार के ज्ञान बच जाते हैं जो एक दूसरे में भिन्न हैं—वे हैं आत्मज्ञान और विज्ञान । अतः इन दोनों पर गहराई में विचार करना आवश्यक है ।

११ आत्मज्ञान और विज्ञान

आत्मज्ञान आत्मज्ञान, ब्रह्मविद्याशास्त्र एवं अध्यात्म का पर्यायवाची शब्द है ।^१ इस तत्त्वज्ञान को कहते हैं क्योंकि तत्त्वज्ञान आत्मा, परमात्मा, सृष्टि के स्वरूप तथा उनके पारम्परिक भ्रम की चर्चा करता है ।^२ आत्मज्ञान, आत्मवाद, प्रेतविद्या और चैतसिक खोज—तीनों में भिन्न है ।^३ आत्मवाद, प्रेत-विद्या तथा चैतसिक खोजों का दुस्प्रयोग ही सम्भवा है परन्तु अध्यात्म-विद्या का कभी भी दुस्प्रयोग नहीं हो सकता ।^४ आत्मज्ञान को रहस्यवाद में भी भिन्न माना गया है ।^५ रहस्यवाद अनेक झूठे अनुभवों को चचा करता है । इसे विनोबा ने मात्र आश्वामिन^६ कहा है । वस्तुतः आत्मज्ञान वह ज्ञान है जिसके ज्ञान पर एक ही आत्मतत्त्व सम्पूर्ण सृष्टि में दिखलाई पटन लगता है^७ तथा असार के भौतिक वस्तुओं एवं सर्वधर्मों में अनागति हो जाती है ।

१ भावे, विनोबा, गीताई-चिंतनिका, पृ० ८९ ।

२ भावे विनोबा भागवत धर्मसार, (वाराणसी, मंत्र सेवा सभ प्रकाशन, १९६४) पृ० ०३ ।

३ भावे विनोबा, स्थिति प्रज्ञ दशन, पृ० १८ ।

४ भावे विनोबा, तीसरी शक्ति, (वाराणसी मंत्र सेवा सभ प्रकाशन, १९६९) पृ० ७७ ।

५ भावे, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० १७७ ।

६ उपरिवन्, पृ० १७७ ।

७ उपरिवन्, पृ० १०० ।

८ उपरिवन्, पृ० १०० ।

९ भावे विनोबा, भागवत-धर्मसार, पृ० ९३ ।

आत्मज्ञान की आवश्यक श्रद्धाएँ

विनोबा ने आत्मज्ञान के साधकों के लिए कुछ श्रद्धाओं में विश्वास रखना आवश्यक समझा है। ये श्रद्धाएँ हैं

- (क) निरपेक्ष नैतिक मूल्यों में श्रद्धा^१
- (ख) मृत्यु के बाद जीवन की अखंडता में श्रद्धा^२
- (ग) प्राणी मात्र की एकता एवं पवित्रता में श्रद्धा^३;
- (घ) विश्व में व्यवस्था बुद्धि के प्रति श्रद्धा^४
- (च) मानव-जीवन की पूर्णता की शक्यता में विश्वास^५

श्रद्धा की सन्ना विनोबा न इसलिए दी है क्योंकि इन्हे बुद्धि के आधार पर सत्य या असत्य नहीं ठहराया जा सकता है^६ परन्तु इनमें विश्वास करने से हमारा लाभ होता है। अहिंसा जैसे शाश्वत मूल्यों में विश्वास करने से हमारा लाभ और इनका उल्लंघन करने में हानि होती है। यदि मनुष्य यह विश्वास नहीं करे कि मृत्यु के बाद भी उसका जीवन अखण्ड रूप में कायम रहता है तो वह अध्यात्म ज्ञान की साधना के लिए तत्पर ही नहीं होगा। इसी प्रकार व्यवहार में भले ही हम दूसरे जन्तुओं का सहार क्या न करते हों, एक दूसरे के बीच ऊँच-नीच का भेद कर लें, परन्तु अध्यात्म में प्रवेश पाने के लिए प्राणी मात्र की एकता एवं पवित्रता में विश्वास करना आवश्यक है। अध्यात्म के लिए यह भी आवश्यक है कि हम यह विश्वास करें कि विश्व में व्यवस्था है रचना बुद्धि है। यदि हम विश्व को अस्तव्यस्त मानते हैं तो फिर अध्यात्म ज्ञान की जड़ ही काट डालते हैं। अध्यात्म ज्ञान के साधकों को यह भी विश्वास करना आवश्यक है कि मानव इस जीवन में पूर्णता का अनुभव कर सकता है अन्यथा अध्यात्म की प्रेरणा ही नहीं होगी।

यहाँ एक स्वाभाविक प्रश्न उठता है कि दर्शन में श्रद्धाओं का ता कोई स्थान नहीं है इसके मुख्य विषय उस हैं जिन्हें हम तब या बुद्धि की तस्वीरों में

१ भाव विनोबा अध्यात्म-तरवसुधा, (बागेश्वर) मंत्र सेवा मंत्र प्रकाशन, १९६८) पृ० १।

२ उपरिवन्, पृ० १।

३ उपरिवन्, पृ० २।

४ उपरिवन्, पृ० २।

५ उपरिवन्, पृ० २।

६ उपरिवन्, पृ० १।

सभोग को आवश्यक मानते हैं।^१ वास्तविक स्थिति जा भी हा, लेकिन इतना ता स्पष्ट है कि विनोबा शर्कर और आचार्य रजनीश की भांति एकांगी नहीं है।

आत्मज्ञान की प्रक्रिया

विनोबा के अनुसार आत्मज्ञान का उपदेश एकाएक नहीं किया जा सकता है। आत्मज्ञान के उपदेश करने के लिए कुछ प्रक्रियाओं से होकर गुजरना पड़ता है। पहले किसी व्यक्ति में शरीर को हृष्ट-सुख बनाने का उपदेश किया जाता है, जब व्यक्ति इस ज्ञान का अपने जीवन में उतार लेता है तो फिर ज्ञान की दूसरी प्रक्रिया शुरू होती है। इस अवस्था में उसे शरीर की क्षणभंगुरता का ज्ञान दिया जाता है जिससे उसकी दहासक्ति समाप्त होती है। जब साधक इस अवस्था का प्राप्ति कर लेता है तो अन्त में उसे शरीर एवं आत्मा के भेद का ज्ञान दिया जाता है। विनोबा ने उदाहरण के द्वारा यह बतलाया है कि जैसे स्तूत्र का ज्ञान प्राप्त करने पर कौशिक में दर्शित हो सकता है, वैसे ही आत्मज्ञान के विषय में भी समझना चाहिए। आत्मज्ञान मूर्छित का मूल तर्कशास्त्र है। इस ज्ञान में आरंभ नहीं किया जा सकता है। पहले समाज में आचार नर्मों को स्थिर करने की आवश्यकता होती है। आचार स्थापित होने के बाद ही आत्मज्ञान या वैज्ञानिक भौतिकवाद का ज्ञान प्राप्त करना उचित है।^२

इस प्रकार, आत्मज्ञान की प्राप्ति शारीरिक एवं नैतिक विकास की अवस्था की प्राप्ति के बाद ही होती है। इन हम विकास या एतिहास की पद्धति की सहायता से करनी है। वेदान्त की भी यही शिक्षा है।

आत्मज्ञान की ध्येय

अनेक भारतीय दर्शन की परम्परा में अध्यात्म ज्ञान का पूर्ण ज्ञान माना गया है तथा इसका प्रयोग व्यक्तिगत स्वार्थ की सिद्धि में हुआ है। विनोबा ने इसकी पूर्ण आलोचना की है।^३ इनके अनुसार आत्मज्ञान का ध्येय असीम है, पूर्णता नहीं। उन्हा के शब्दों में— जिस प्रकार विनाश के सामने अक्षय्य ध्येय है, उसी प्रकार आत्मज्ञान के सामने भी जाना चाहिए। जैसे विज्ञान कुल ब्रह्मांड पर स्वामित्व चाहता है वैसे ही हम भी कुछ आत्म शक्ति पर प्रभुत्व

१ रजनीश, आचार्य सभोग से सम्बन्ध की ओर, (मरण) रजनीश (दम्बर १ जीवन त्राण्टि केन्द्र प्रकाशन द्वितीय संस्करण, १९७२), पृ० ६१।

२ भाव, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० १८६।

३ उपरिचिन् पृ० ४१-८१।

प्राप्त करने की चाह रखनी चाहिए ।^१, विज्ञान म नित्य नई नई खोज होती रहती है । फिर भी अभी तक जा कुछ ज्ञान प्राप्त हुआ है वह अधूरा ही माना जाएगा । आत्मज्ञान के क्षेत्र में भी अबतक जो कुछ प्राप्त हुआ है, वह संपूर्ण आत्मज्ञान का जग मान है । अतएव कर्मणा प्रेम और अहिंसा इत्यादि के क्षेत्र में नित्य नय नय प्रयोग के आधार पर इस क्षेत्र में ज्ञान को प्राप्त करना आत्मज्ञान का ध्येय है । आत्मज्ञान का ध्येय केवल व्यक्तिगत मोक्ष को ही प्राप्त करना नहीं, बल्कि समूह में उसे उतारना है ।

आत्मज्ञान को प्रयोग का विषय मानकर विनोबा ने इसे वैज्ञानिक धरातल पर ला दिया है । अतः वैज्ञानिक आत्मज्ञान की तुलना में इसका महत्त्व बढ़ गया है जो केवल आध्यात्मिक अनुभव का विषय बन कर ही रह जाता है । परन्तु विनोबा असीमता एवं पूर्णता के द्वन्द्व से अपने को मुक्त नहीं पाते । एक ओर तो वे आत्मज्ञान की श्रद्धा के रूप में मानव ज्ञान की पूर्णता को शक्य मानते हैं, दूसरी ओर अध्यात्म और विज्ञान के असीम ध्येय को स्वीकार करते हैं । असीमता और पूर्णता का कैसे मेल हो सकता है यह बात समझ में नहीं आती है ।

आत्मज्ञान और विज्ञान—सबध-निरूपण

विनोबा की ज्ञान मीमांसा में सबसे महत्वपूर्ण बात आत्मज्ञान और विज्ञान के सम्मिलन की कल्पना है । इस पूरव और पश्चिम के सम्मिलन की भी कल्पना कह सकते हैं । परन्तु यह समझ तभी हो सकता है जब आत्मज्ञान और विज्ञान में अन्तर्विरोध न हो । विनोबा के अनुसार इन दोनों के बीच बहुत घनिष्ठ संबंध है । ये दोनों एक दूसरे के पूरक हैं ।^२ आत्मज्ञान जीवन की दिशा निर्धारित करता है, तो विज्ञान जीवन के लिए कार्यों को सफल करता है । एक यदि आख है तो दूसरा पैर ।^३ दोनों के सहयोग से प्राणी अपने जीवन के लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है । विनोबा के शब्दों में ' जैसे पक्षी दो पक्षों से उड़ता है वैसे ही मनुष्य आत्मज्ञान और विज्ञान—इन दो शक्तियों से अग्रसर हो सुखी होता है ।^४

मनुष्य के लिए विज्ञान आवश्यक है क्योंकि इसमें मानव जीवन में सुदरता आती है । मनुष्य को साष्टक जितना ज्ञान होगा उतना ही वह सृष्टि का रूप

१ उपरिवन् पृ० ३३ ।

२ उपरिवन् पृ० ९२ ।

३ उपरिवन् पृ० ९३ ।

४ भावे विनोबा, तीसरी शक्ति, पृ० ८२ ।

अच्छी तरह समझ कर उनकी शक्ति का उपयोग कर सकेगा।^१ परंतु विज्ञान की आत्मज्ञान की आवश्यकता है। यह नीति निरपेक्ष है।^२ इस भले-बुरे का ज्ञान आत्मज्ञान में प्राप्त होता है। स्वतः अच्छा और बुरा का भेद यह नहीं जानता। इसका उपयोग सज्जन और महार—दोनों में हो सकता है। अतः विज्ञान शुभ अंगुष्ठ के ज्ञान के लिए आत्मज्ञान की अपेक्षा रखता है। आत्मज्ञान को विज्ञान की आवश्यकता पड़ती है। जन्म-जैम विज्ञान का विकास होता है वैन वम ही आध्यात्मिकता भी बढ़ती है। मनुष्य मष्टि का एक अंग है। आत्मज्ञान मनुष्य को ही होता है। परन्तु जबतक हम विज्ञान का सहारा नहीं लेते हैं तबतक काय-कुशलता-सुख जाना भी मुश्किल है। अतः विज्ञान के बिना आत्मज्ञान पगु है।

विज्ञान और आत्मज्ञान को आपस में मिलानेवाली कभी साहित्य या वाणी है। विज्ञान सत्य के बाह्य पहलू का अध्ययन करता है। इसलिए उस जीवन के स्थूल रूप में परिवर्तन होना है जिसमें चित्त-परिवर्तन की परिस्थिति बनती है। आत्मज्ञान सत्य के आंतरिक पहलू का ज्ञान देता है। यह हमारे अंतःकरण को प्रकाशित करता है। वाणी मन में आगे बढ़कर सीधे हमारे हृदय पर असर डालती है। अतः वाणी बाहर के विज्ञान और अंदर के आत्मज्ञान को मिलाने के लिए पुल का काम करती है।^३ यहाँ भी आत्मज्ञान और विज्ञान की पूरकता स्पष्ट होता है।

एक दूसरी दृष्टि से भी आत्मज्ञान और विज्ञान की पूरकता देखी जा सकती है। विज्ञान सष्टि का अध्ययन मन की भूमिका में ऊपर उठकर करता है।^४ अतः इसमें राग-द्वेष-रुचि-अभिरुचि का प्रयत्न नहीं उठता। इसके अंतर्गत बाह्य सष्टि और मन दोनों का ज्ञान आ जाता है। अतः इसमें सार्वभौमता होती है। दृष्टिगोण प्रयत्न होने के कारण विज्ञान का प्रयोग जीवन के प्रत्येक पहलू पर किया जा सकता है। आत्मज्ञान राग-द्वेष में मुक्त ऐक्य का ज्ञान देता है। इस भी हम सावधान रह सकते हैं क्योंकि आत्मज्ञान सब के लिए समान रूप में काम करता है। गाँधी की आत्म-विनोबा के अत्यंत प्रयोग

१ उपरिचय पृ० ८०।

२ उपरिचय पृ० ८५।

३ भाव विनोबा आत्मज्ञान और विज्ञान पृ० १०९।

४ भाव विनोबा तीसरी शक्ति पृ० ७८

जीवन के हर पहलू में आवश्यक माना है। यहाँ भी दोनों का कोई विरोध नहीं झलकता।

विज्ञान और आत्मज्ञान—दोनों धर्म के विरोधी नहीं बल्कि सहायक हैं। विज्ञान धर्म का महायुक्तक इतिहास है कि यह धर्म को यथार्थ ज्ञान पर आधारित करता है। आत्मज्ञान सभी प्राणी एवं धर्मों को एकात्मता का ज्ञान देकर उनके अन्तर्विरोधों को दूर करता है। सब कहा जाय तो धर्म की एकात्मता को विवक्षित करने के लिए आत्मज्ञान जल एवं विज्ञान खाद प्रदान करता है। अतः विनावा न जीवन के हर पहलू में विज्ञान एवं आत्मज्ञान के सहयोग की आवश्यकता का अनुभव दिया है। इसीलिए उनका कथन है कि विज्ञान को आत्मज्ञान का लगान आवश्यक है। 'यदि उक्त आत्मज्ञान की जोड़ दे दी जाय तो इसी भू पर स्वर्ण उत्तर आयेगा।'

१२ निष्कर्ष

विनोबा चिन्तन में ज्ञान के जिन मनोदैहिक साधना की चर्चा हुई है, उसकी मूल्यमयी विशेषता यह है कि प्रत्येक ज्ञान के साधन के साथ नैतिक निर्धारक तत्त्वा का ज्ञान दिया गया है। जैसे प्रत्यक्ष के लिए इन्द्रिया का विषयी के साथ ज्ञान की दृष्टि में समुक्त होना आवश्यक माना गया है, भोग की दृष्टि से नहीं। स्मृति ज्ञान के लिए वीर्य रक्षा भ्रूण-पुत्रों का विवेक एवं आत्मज्ञान का आवश्यक माना गया है। बौद्धिक ज्ञान के लिए बुद्धि का मन और इन्द्रियों के नियंत्रण में मुक्त होना अनिवार्य समझा गया है। इसी प्रकार भावना के लिए जप ध्यान और आचरण प्रजा के लिए श्रुतुता और सेवा के लिए त्याग एवं परिश्रम आदि नैतिक गुणों का पाठन आवश्यक समझा गया है। ज्ञान के साथ नैतिक तत्त्वा को जानने में इनके सिद्धांत में काफी बजायिता आ गई है। विज्ञान में सकल प्रयोग के लिए परिस्थिति का नियंत्रण आवश्यक समझा जाता है। ज्ञान के साथ भी यही बात है। भिन्न भिन्न प्रकार के ज्ञान के लिए उनकी आवश्यक शर्तों का पाठन करना अनिवार्य है।

विनोबा के प्रमाण विचार की दूसरी विशेषता यह है कि प्रत्येक साधन यद्यपि अपने अपने क्षेत्र में अलग अलग ज्ञान दत्त है परन्तु वे सभी आपस में एक दूसरे में सम्बन्धित हैं। जैसे इन्द्रियाँ मन से मन बुद्धि से तथा बुद्धि हृदय के साथ जुड़े हुई हैं।^१ इसलिए ज्ञान को समग्र या अखण्ड कहा जा सकता है।

१ भावे विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० १६।

२ भावे विनोबा स्थित प्रज्ञ दर्शन, पृ० १०६।

विनोबा के अनुसार ज्ञान के सभी मनोदैहिक साधन ज्ञान के मौलिक रूप को प्रकट नहीं करते हैं। इन साधनों के द्वारा मौलिक ज्ञान भिन्न भिन्न रूपों में प्रतिबिम्बित होने है। मौलिक ज्ञान आत्मा के द्वारा भिन्नता है जो स्वयं ज्ञान-स्वरूप है। आत्म-ज्ञान ही विभिन्न साधनों के द्वारा प्रतिबिम्बित होता है। अतः स्वच्छ प्रतिबिम्ब आने के लिए इन्द्रिया की पवित्रता अनिवार्य मानी गई है। परन्तु विनोबा प्रतिबिम्बवाद की व्याख्या भलीभांति नहीं करते। यहाँ वे शरीर से प्रभावित प्रतीत होते हैं। परन्तु आत्मा स्वयं निराकार है तो वह किस प्रकार साकार शरीर के माध्यम में प्रतिबिम्बित होता है यह बात समझ में नहीं आती। इसीलिए शरीर के कुछ अनुयायियों ने प्रतिबिम्बवाद के स्थान पर अवच्छेदवाद को स्वीकार किया। विनोबा का प्रतिबिम्बवाद आल्बार्किता एवं काल्पनिकता में प्रमित है। यह व्याख्यात्मक काम है।

विनोबा यह मानते हैं कि मनोदैहिक साधनों के द्वारा संपूर्ण आत्मशक्ति या विज्ञान-शक्ति का ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता है * क्योंकि संपूर्ण शक्ति असीम है। मनुष्य उस शक्ति का एक अंश है। पूर्ण शक्ति के समझने की क्षमता उसमें कैसे हा सकती है? परन्तु प्रयत्न के द्वारा जिनमें अधिक वैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक ज्ञान की खोज की जा सकती है।

विनोबा आत्मा को संपूर्ण ज्ञान का स्रोत मानते हैं। इसलिए इसकी चर्चा मनोदैहिक साधन के अन्तर्गत करना उचित नहीं है। यह शरीर में पूर्णतः भिन्न है। यह अपन आप में साधन और साध्य दोनों है।

आत्मा की भांति अन्य मनोदैहिक साधनों को भी साधन और साध्य दोनों माने जा सकते हैं। ज्ञान शक्ति स्वरूप है और ज्ञानेन्द्रिय भी शक्ति स्वरूप है। अतः शक्ति और शक्तिमान में कोई भेद नहीं रह जाता है।^२ इसलिए ज्ञान के साधन और साध्य दोनों एक ही होते हैं।

मनोदैहिक साधनों की व्याख्या में यह भी स्पष्ट हो जाता है कि विनोबा के चिंतन में प्रत्यक्ष एवं अनुमान ज्ञान के साधन के रूप में आ जाते हैं। शब्द को भी विनोबा ने प्रमाण माना है परन्तु उन अनुभव के आधार पर जोचना आवश्यक समझता है।^३ गांधी न शब्द ज्ञान का वृद्धि के आधार पर जाचना अनिवार्य माना था।

१ भावे विनोबा सप्त-शक्तिशा, पृ० ४२।

२ भावे, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० २४।

३ भावे, विनोबा, विचार-पोथी, पृ० ३९।

विनोबा के अनुसार आत्मा का ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द किसी में नहीं हो सकता है ।^१ इसके लिए विनोप प्रकार के अनुभव की आवश्यकता पड़ती है जिसे 'ब्रह्मभाव' कहते हैं ।^२ ब्रह्मभाव की प्राप्ति के लिए भी बुद्ध नैतिक साधनों का अनुशीलन अनिवार्य माना गया है ।

विनोबा ज्ञान की उत्पत्ति के साधन के सबंध में गोनड के प्रमाण प्रमेय मशय प्रयोजन दृष्टांत में सहमत है ।^३ सशय में उनका आशय बौद्धिक सशय में है ।^४ बौद्धिक मशय के द्वारा हमें ज्ञान की खोज में सहायता मिलती है । पश्चिमी दार्शनिक डेकार्ट ने भी अमदिग्ध ज्ञान की प्राप्ति के लिए बौद्धिक सशय को आवश्यक माना था ।

पश्चिमी दर्शन में ज्ञान की उत्पत्ति के सबंध में अनुभववाद एवं बुद्धिवाद जैसे एकांगी सिद्धांत हैं जो एकमात्र अनुभव एवं बुद्धि को ज्ञान की उत्पत्ति का साधन मानते हैं । काट का समीक्षावाद अनुभव और बुद्धि को एक साथ मिलाने का प्रयत्न करता है । परंतु इसकी सीमा ही इतनी मरुचित है कि सगत तरीके से आत्मज्ञान की व्याख्या के लिए कोई स्थान ही नहीं रहता है । विनोबा के सिद्धांत में बुद्धिवाद एवं अनुभववाद को एकांगिता मिट जाती है फिर भी ज्ञान की व्याख्या में दोनों का समुचित स्थान मिलता है । इसलिए कि बाह्य जगत् का ज्ञान ज्ञानेन्द्रिया में आरंभ होता है तथा मन में उसका अगाव होना हुए बुद्धि तत्पहचदर पूणता को प्राप्त करता है । दूसरी ओर आत्मज्ञान की भी पर्यति रूप में व्याख्या हो जाती है । इस ज्ञान का खोल बाह्य जगत् नहीं बल्कि आन्तरिक चैतन्य है जो बुद्धि के माध्यम में ही अभिव्यक्त होता है । इस ज्ञान को न तो बौद्धिक कह सकते हैं जोर न आनुभविक क्योंकि इसका मूल खोल न तो बुद्धि है जोर न अनुभव । परंतु इस अबौद्धिक नहीं कह सकते, इसलिए कि बुद्धि के द्वारा ही इसकी अभिव्यक्ति होती है भले ही सीमित मात्रा में ही क्यों न हो । इस प्रकार विनोबा सभी प्रकार के ज्ञान की यथामभव व्याख्या करने की कोशिश करते हैं, यह उनकी समन्वयवादी नीति का परिणाम है ।

१ भावे, विनोबा, गीताई-चिंतनिका, पृ० १८२ ।

२ उपरिबन्ध, पृ० ११३ ।

३ भावे, विनोबा, विनोबा-चिंतन, १६ मई, १९६७, पृ० २०० ।

४ उपरिबन्ध, पृ० २०० ।

खण्ड—'स' तुलनात्मक विवेचन

गांधी और विनोबा के ज्ञान सिद्धान्त की पृथक्-पृथक् व्याख्या के पश्चात् हमें अब यह देखना है कि इस क्षेत्र में विनोबा की गांधीवाद को क्या देन है ? संपूर्ण गांधी एवं विनोबा के ज्ञान सिद्धान्त पर दृष्टिपात करने में यह स्पष्ट होता है कि विनोबा और गांधी के विचारा में काफी दूर तक समानता है। इस समानता के रहते हुए भी विनोबा की यह दृष्टि है कि उन्होंने गांधी के अस्पष्ट एवं धूमिल विचारा का काफी स्पष्ट एवं विकसित किया है। परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि विनोबा ने गांधी-ज्ञान-मीमांसा का चक्रण पृष्ठपायण एवं पल्लवन ही किया है। बहुत जगहों पर उनका गांधी के विचारा से मतभेद भी है। इनके विचारा में उपनिषद्, गीता के अतिरिक्त साम्य, योग, न्याय एवं अद्वैत वेदान्त के विचारा का प्रभाव भी पता है जो गांधी के विचारा में नहीं है।

जहाँ तक दोनों के विचारा के साम्य का प्रश्न है, गांधी की भांति ही विनोबा भी ज्ञान को अज्ञान-अनन्त कर्म-निमित्त, समग्र-आत्मिक एवं मुक्तिदायक मानते हैं। दोनों यथार्थ ज्ञान का स्थापन उसकी जीवन में उपयोगिता एवं व्यावहारिकता के आधार पर करते हैं। दोनों के विचारा का मूल आधार भीता का तत्त्वज्ञान है। दोनों अवस्था के प्राप्त ज्ञान को बहुत ही अल्प समझते हैं। गांधी के अनुसार अवस्था के प्राप्त सभी वैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक ज्ञान धूल के कण के समान हैं।^१ विनोबा विज्ञान की भांति आध्यात्मिक ज्ञान में भी नित्य नई-नई खोज की आवश्यकता का अनुभव करते हैं।^२ दोनों पूर्ण मर्याद के ज्ञान का अभाव मानते हैं। गांधी के अनुसार इस हाथ मांस के शरीर के द्वारा पूर्ण सत्य का ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता है।^३ तथा सभी प्रकार की गलतियों में मुक्ति ईश्वर की कृपा से ही हो सकती है।^४ विनोबा भी यह मानते हैं कि देह एवं इन्द्रियों के द्वारा सम्पूर्ण आत्म शक्ति या विज्ञान-शक्ति का ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता।^५ दोनों यथार्थ ज्ञान को आध्यात्मिक शक्ति का आधारित

१ हरिजन ५२-२-३६, पृ० ४।

२ भावे विनोबा आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ४१ ४६।

३ Gandhi, M K Unseen Power, p 42

४ Bose, N K Selections From Gandhi, p 18

५ भावे, विनोबा, सप्त शक्तियाँ, पृ० ४२।

मानते हैं तथा बुद्धि को ज्ञान का अन्तिम साधन नहीं मानते। वह आध्यात्मिक शक्ति गांधी के लिए 'सत्य' है तो विनोबा के लिए 'ब्रह्म'। दोनों ज्ञान के विकासार्थक स्वरूप को स्वीकार धरत हैं। परंतु इन मगानताओं के अतिरिक्त विनोबा के चिन्तन में कुछ भेद भी प्रकट हुआ है।

गांधी के विचारों में ज्ञान, धर्म दर्शन, राजनीति आदि का नैतिक आचरण का साधन माना गया है। ज्ञान नैतिक जीवन के लिए आवश्यक माना गया है। अतएव गांधी विचार में नैतिकता की प्रधानता और ज्ञान की गौणता झलकती है। विनोबा चिन्तन में नैतिकता को उचित महत्त्व तो मिला ही है, लेकिन यह इसमें भी आगे जाता है। यहाँ स्पष्ट रूप से नैतिक जीवन को आत्मज्ञान और विज्ञान दोनों के लिए आवश्यक माना गया है इसलिए महात्मा दाशनिष्ठ ज्ञान की आवश्यक भूमिका हो जाती है। फिर भी प्रधानता ज्ञान की ही रहती है।

ज्ञान में एक विचार शक्ति होती है और दूसरी भाषा शक्ति, जिनके द्वारा विचार अभिव्यक्त होता है। गांधी, विचार-शक्ति पर काफी बल देने हैं, परंतु भाषा-शक्ति की समुचित महत्ता को स्वीकार नहीं करने।^१ विनोबा-चिन्तन में विचार की प्रधानता का तो स्वीकार किया ही गया है उनके साथ-साथ जड़-शक्ति के महत्त्व पर भी काफी बल दिया गया है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है—'दुनिया को बनाने वाली तीन ताकत हैं—विज्ञान, आत्मज्ञान और साहित्य।'^२ इसलिए ज्ञान-मवधी धारणाओं के प्रयोग में विनोबा ने काफी सतर्कता एवं स्पष्टता का रयाल रखा है।

जैसा पहले भी कहा जा चुका है कि गांधी को ज्ञान-सिद्धांत-निर्माण का अवसर नहीं था। अधिकांशतः ज्ञान मवधी समस्याओं पर प्रकाश उनको लोगों के द्वारा पूछे गये प्रश्नों के परिणामस्वरूप प्राप्त हुआ। विनोबा-चिन्तन में ज्ञान-मवधी प्रश्नों पर मननपूर्वक विचार हुआ है। यह ठीक है कि यह विचार पारम्परिक दार्शनिकों के विचारों की भाँति एक स्थान पर सबलित नहीं है। परंतु जहाँ कहीं भी उन्होंने ज्ञान-मवधी प्रश्नों पर विचार किया है, वहाँ उन्होंने शास्त्रीयता के साथ किया है।

१ *Young India*, 17-9-1925, p 320

२ भावे विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० १०८।

गाँधी ने बुद्धि को ज्ञान का साधन माना था अवश्य परन्तु उन्होंने उसकी समुचित व्याख्या नहीं की है। वे मात्र इतना ही कह कर कि बुद्धि का सबध हमारे मस्तिष्क में है, चुप हो जाते हैं।

परन्तु विनोबा चिन्तन में बुद्धि की विषय व्याख्या की गई है। यहाँ बुद्धि की विभिन्न शक्तियों प्रकारों एवं स्वरूप पर काफी स्पष्टता से विचार हुआ है। गाँधी ने भावना को हृदय की वस्तु माना था तथा यह भी स्वीकार किया था कि मत्त विवेकपूर्ण जीवन जीने में बुद्धि भावना में परिणत हो जाती है। परन्तु बुद्धि भावना में क्या परिणत होनी है, इसका स्पष्ट उत्तर नहीं मिलता है। विनोबा ने इस प्रश्न का स्पष्ट उत्तर दिया है। उन्होंने बतलाया है कि बुद्धि के एक द्वार पर मन तथा दूसरे द्वार पर हृदय है। हृदय बुद्धि का आन्तरिक भाग है। अतएव यह स्वाभाविक सा लगता है कि बुद्धि या विचारों के बार-बार प्रयोग करने में वह बुद्धि की गहराई अर्थात् हृदय में चला आता है। हृदय में जान पर वही विचार भावना का रूप ले लेता है। विनोबा ने वैद्यकशास्त्र में उदाहरण देकर बुद्धि और भावना के संबंध को और भी स्पष्ट कर दिया है। इसके अतिरिक्त बुद्धि किम प्रक्रिया के द्वारा भावना में परिणत होती है, इसकी भी चर्चा विनोबा चिन्तन में हुई है। इस प्रकार मस्तिष्क और हृदय बुद्धि और भावना—दोनों का सबध जो गाँधी के विचारों में अस्पष्ट है विनोबा चिन्तन में स्पष्ट हो जाता है।

पश्चिमी दर्शन में इन्द्रिय एवं बुद्धि को ही ज्ञान का साधन माना गया है। भावना को ज्ञान की कोटि में अलग रखा गया है। भाषा विश्लेषणवादियों में भी ज्ञानात्मक एवं सवेगात्मक वाक्यों का भेद किया है। अतः वे विचारक भावना को ज्ञान की कोटि में नहीं रखते हैं। परन्तु विनोबा भावना को ज्ञान की कोटि में रखते हैं। रवीन्द्र नाथ टैगोर ने भी आनन्द एवं प्रेम को ब्रह्मज्ञान का साधन माना है। प्रेम के द्वारा जो ज्ञान मिलता है वह ज्ञान पूर्णता का ज्ञान है जिसमें व्यक्ति अपनी पूर्ण मत्ता के द्वारा जानता है। इसमें वस्तु के साथ साक्षात्कार होने में तथा एकाकार होने से ज्ञान मिलता है। अतः यह ज्ञान अपरोक्ष ज्ञान है जिसमें सदेह के लिए योग्यता भी स्थान नहीं है।¹ परन्तु गाँधी, विनोबा एवं टैगोर—तीनों की तीन स्थितियाँ हैं। गाँधी यह मानते हैं कि हमारे वे हृदय तक पहुँचने के लिए अन्तः प्रोत्साहक या अनुभव आवश्यक

1 Tagore, Rabindranath, *Sadhana* (London Macmillan and Co., 1964), p. 159

है तभी हमें गहरा ज्ञान मिल सकता है। विनोबा का बल विवेकपूर्ण जीवन के अभ्यास पर है। परंतु टैगोर का बल आत्म प्रेम एवं जात्मानन्द पर है जिसे कला प्रधान एवं रहस्यात्मक कहा जा सकता है। जहाँ गांधी म समाज सेवा की भावना की प्रधानता है, विनोबा में चिन्तन की, वहीं टैगोर में विमुक्त भावना की प्रधानता है परन्तु मौलिक रूप में विचार करने पर तीनों में गुणात्मक दृष्टिसे कोई भेद नहीं है क्योंकि तीनों ने यह विचार उपनिषद् और गीता में ही लिया है।

गांधी के विचारों में ज्ञान के प्रकारों का केवल बीज तत्त्व दिखा हुआ है। इनका सूक्ष्मता में विचार नहीं हुआ है। विनोबा-चिन्तन में ज्ञान के विभिन्न प्रकारों पर गहराई में विचार हुआ है। एक ओर उन्होंने आत्मज्ञान को माना है तो दूसरी ओर बाह्य ज्ञान, विज्ञान, प्रत्यक्ष तथा बौद्धिक ज्ञान को स्वीकार किया है। विशेषकर आत्मज्ञान और विज्ञान पर विनोबा ने गहराई से चिन्तन किया है तथा उन्हें आपस में मिलान का प्रयत्न किया है। गांधी ने अन्तर्बोध को सबसे उच्च कोटि का ज्ञान माना और विनोबा ने आत्मज्ञान को यद्यपि उन्होंने अन्तर्बोध को अस्वीकारा नहीं और न इसके महत्त्व को ही कम किया है। अन्तर्बोध और आत्मज्ञान वस्तुतः एक दूसरे में भिन्न हैं। अन्तर्बोध गांधी के अनुसार अन्तरात्मा को आवाज है जो कठिन नैतिक अनुशासन के पालन के परिणामस्वरूप सुनाई पड़ती है। यह एक प्रकार की उत्तम सूच्य है। आत्मज्ञान आत्मतत्त्व का ज्ञान है। यह प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द तीनों प्रकार के ज्ञान से परे है। इसकी प्राप्ति के लिए विनोबा ने कुछ आवश्यक श्रद्धाओं का उल्लेख किया है। संपूर्ण आत्मज्ञान का योडा प्रकाश ही हमारे हृदय पर पड़ता है। अतः जहाँ हृदय पर आत्रारित अन्तर्बोध इम सीमित ज्ञान देता है वहाँ आत्मज्ञान व्यापक एवं पूर्णता का ज्ञान है।

गांधी का अन्तर्बोध उनके दैनिक जीवन के अनुभव के कारण उद्भूत हुआ था। इसलिए यह जानुभाविक है। परंतु आत्मज्ञान शास्त्रीय शब्द है। इसका स्रोत उपनिषद् वेदान्त एवं भागवत उर्म है। फिर अन्तर्बोध या आत्म-साक्षात्कार के लिए गांधी ने केवल प्रेम, त्याग एवं पर-पीडानुभव जैसे साधन को स्वीकार किया है। परंतु विनोबा चिन्तन में आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए विवेक, मत्स्य, मम्यक ज्ञान, तप एवं ब्रह्मचर्य को आवश्यक माना गया है। इससे यह प्रतीत होता है कि ज्ञान-संस्थापन की गांधी की दृष्टि जहाँ मूलतः

नैतिक एवं सामाजिक भी, वही विनोदा की दृष्टि इनके अतिरिक्त ज्ञानात्मक भी है।

अन्तर्बोध एक प्रकार का आकस्मिक ज्ञान है जो विशेष समस्या के उत्पन्न होने पर होता है जिसे ईश्वर की आवाज की सजा दी गई है। परंतु आत्म-ज्ञान एक प्रकार का भाव है जिसमें सबभूता में एक ही चैतन्य अर्थात् आत्मा या ईश्वर दिखलाई पड़ता है।

इस प्रकार अन्तर्बोध और आत्मज्ञान—दोनों हृदय में प्रतिबिम्बित होने हैं फिर भी दोनों एक दूसरे में भिन्न हैं। अतः ऐसा कहा जा सकता है कि गांधी के अन्तर्बोध का विकसित विनोदा चिन्तन में आत्मज्ञान के रूप में हुआ है।

गांधी के ज्ञान विचार में मुख्य दृष्टि सश्रुपात्मक है। ज्ञान की विश्रुपात्मक पद्धति के महत्त्व को वहाँ स्पष्ट रूप में स्वीकार नहीं किया गया है। परंतु विनोदा में पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति के लिए विश्रुपण एवं सश्रुपण—दोनों की क्रियाओं की अनिवार्यता का स्वीकार किया है। अर्थात् पूर्ण ज्ञान में विविधता एवं एवता दोनों का स्पष्ट ज्ञान रहना चाहिए।

श्रद्धा को गांधी और विनोदा—दोनों न ज्ञान के लिए आवश्यक माना है। परंतु गांधी न ज्ञान के लिए सश्रुपण का कोई जिक्र नहीं किया है। विनोदा के दर्शन में ज्ञान की शुरुआत श्रद्धा से होती है, परन्तु उसका विकास विचारों में होता है। इसलिए नये नये विचारों के अनुसंधान के लिए श्रद्धा के साथ-साथ बौद्धिक सश्रुपण का भी स्वीकारा गया है यहाँ विनोदा गोतम के प्रमाण विचार से प्रभावित है। गांधी न किसी सुनियोजित ज्ञान-पद्धति की खोज नहीं की थी। उन्होंने केवल सत्य की अनकता एवं स्याद्वाद के सिद्धांत को मान लिया था। परंतु विनोदा न स्याद्वाद एवं उपनिषद् के सिद्धांत के आधार पर एक विशेष प्रकार की पद्धति का अनुसंधान किया है जिसे वितर्क कहते हैं। इस वितर्क-पद्धति का प्रयोग विनोदा न अपने संपूर्ण चिन्तन में किया है। भोग और त्याग का समन्वय, आत्मज्ञान और विज्ञान का समन्वय, सगुण और निगुण का समन्वय, कम और मर्यादा का समन्वय, बुद्धि एवं भावना का समन्वय, एक एवं अज्ञान का समन्वय, श्रद्धा एवं सश्रुपण का समन्वय इत्यादि—वितर्क को अविरुद्धी समन्वय-पद्धति में ही हुआ है। ईश्वर के गुणों के वर्णन में भी उन्होंने विभिन्न धर्मों के ईश्वर के गुणों को एक साथ जोड़ दिया है। इस प्रकार वितर्क पद्धति विनोदा के चिन्तन का ही परिणाम है।

गाँधी विज्ञान ने उतने प्रभावित नहीं थे जितने विनोबा । अतः उन्होंने विज्ञान पर समुचित ढंग से विचार नहीं किया । विनोबा विज्ञान से काफी प्रभावित रहे हैं । इन्होंने विज्ञान का विशद् विश्लेषण कर उसकी उपयोगिता एवं मीमांसा पर समुचित रूप से विचार किया है । इसीलिए इन्होंने जून १९७४ के भारत द्वारा किए गए वाणविक परीक्षण का समर्थन किया । इसके अतिरिक्त इन्होंने अध्यात्म की विज्ञान से तथा विज्ञान को अध्यात्म में मिलाने का सम्भवतः प्रथम प्रयास किया है । यह आधुनिक युग की विनोबा की दन है ।

गाँधी ने ज्ञान प्राप्त करने की सूक्ष्म शक्तियों को बीज रूप से माना था । विनोबा ने अपने चिन्तन में इन्द्रिय, मन, बुद्धि, स्मृति, भेदा, धृति आदि शक्तियों का सूक्ष्म विश्लेषण किया है । इसके अतिरिक्त ज्ञान का सूक्ष्म विश्लेषण, ज्ञान की असोमता को सिद्ध करने की युक्तियाँ, ज्ञाता-ज्ञेय संबंध का विचार तथा ज्ञान की ज्ञान-गम्यता इत्यादि पर विनोबा का विचार गाँधीवाद में नवीन है ।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि विनोबा ने गाँधी के ज्ञान-संबंधी विचारों को काफी पल्लवित एवं पुष्पित किया है तथा युग की आवश्यकता को सामने रखकर स्वयं कुछ नवीन धारणाओं का भी प्रवेश कराया है ।

चृतीय अध्याय

८



८

सत्त्व-मीमांसा

तत्त्व-मीमांसा

१ विषय-प्रवेश

ज्ञान तत्त्व का ही होता है। अनएव उस तत्त्व की सभ्या स्वरूप इत्यादि का विवेचन अनिवार्य है। गांधी-दशन से यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि क्या गांधी तत्त्वमीमांसक थे? इस प्रश्न का उत्तर आसानी से भावात्मक एवं निषेधात्मक प्रत्ययों के माधे से ढाल कर नहीं दिया जा सकता है। यदि यह प्रश्न किया जाय कि क्या गांधी ने बौद्धिक विश्लेषण हेतु तार्त्विक प्रश्नों पर शास्त्रीय ढग से विचार किया है?—तो इसका उत्तर हम निषेधात्मक रूप से मिलेगा। गांधी सुकरांत एवं महात्मा बद्ध की भाति मूयत नीति क प्रवक्ता एवं मानवतावादी चिंतक थे। वे भी इन महात्माओं की ही भाति मानव की मौलिक समस्याओं एवं तत्त्वज्ञानी परिस्थितियों से जाजीवन जुयत रहे। इसीलिए उह मानव की मूलभूत परिस्थितियों का चिंतक (Philosopher of Fundamental Human Situation) कहा गया है।^१ उनके दशन एवं चिंतन से व्यक्ति एवं समाज की मूलभूत समस्याओं का निदशन मिलता है। उनकी अहिंसा उनका सत्याग्रह उनके व्रतादि कल्पना लोक क प्रत्यय नहीं, अपितु वास्तविक जीवन के प्रकाश म्भ है।^२

परंतु गांधी पाश्चात्य भाषा विश्लेषणवादियों की भाति तत्त्वज्ञान का प्रत्याख्यान नहीं करत और न महात्मा बद्ध की भाति तत्त्वज्ञान के प्रश्नों के प्रति मोन एवं उदासीन ही रहते है। उनके समस्त क्रियाकलापा एवं सिद्धांतों का मूल आधार तत्त्वज्ञान का प्रत्यय शिरोमणि ईश्वर है, जिसका जागे बल्कर उन्होंने सत्य के माधे तादात्म्य संबध स्थापित किया। ईश्वर के प्रति उह अखंड आस्था एवं जावित विश्वास है। ईश्वर के प्रति अविश्वाम मानो उनके

1 Aclutan R (Ed. *The Relevance of Gandhi to our times* (New Delhi: Committee for National and International Seminar National Committee for Gandhi Centenary 1970) p. 14

2 *Ibid* p. 14

लिए आरमहत्या के समान है। उन्ही के शब्दों में "मैं उसकी सत्ता के प्रति अविद्व विश्वस्त हूँ अपेक्षाकृत इस तथ्य के कि आप और मैं इस कौठरी में बैठे हैं। तब मैं इस बात को भी प्रमाणित कर सकता हूँ कि मैं हवा एवं जल के बिना जी सकता हूँ परन्तु उसके बिना नहीं। आप मेरी आँखें फोड़ सकते हैं परन्तु उसमें मेरी हत्या नहीं हो सकती। आप मेरी नासिका काट कर अलग कर सकते हैं परन्तु उसमें मेरी हत्या नहीं होगी। परन्तु मेरे ईश्वर-विश्वास का नाश कर दिया जाय तो मैं मर जाऊँगा।"^१ इतना ही नहीं, गांधी के तार्किक प्रश्नों पर एक सापेक्ष की भाँति विचार किया। परन्तु उनका मूल उद्देश्य चरम तत्त्व का अनुभव करना था उसका दार्शनिक विश्लेषण नहीं।^२

गांधी-तत्त्व-मीमामा का मूल श्रोत उपनिषद् एवं वेदांत का तत्त्वज्ञान, श्रीमद्भागवत गीता वैष्णव एवं अन्य मतों के विचार हैं। परन्तु उन्होंने अपनी अनुभूति में भी बहुत-बहुत सीखा और पाया था। ईश्वर को सत्य के रूप में समझने की उनकी युक्ति सबमुक्त तत्त्व मीमामा की एक देन है। उनकी अपनी एक तत्त्वदृष्टि एवं जीवनदृष्टि थी। दार्शनिक उनके नैतिक, समाजशास्त्रीय, राज-नैतिक एवं धार्मिक—सभी प्रकार के सिद्धांतों का अपना मूल आधार है। 'अन्नबोध', 'अहिंसा', 'सत्याग्रह' आदि वाग्याण्ड उनके ईश्वर, मानव एवं जगत्-सबधी विचारों पर अवर्णित है। परन्तु श्री आर० आर० दिवाकर के अनुसार वे अपने चिंतन में अधिष्ठित उपनिषद् एवं पुराने मतों के तत्त्वज्ञान पर भरोसा रखते हैं।^३

1 "I am surer of His existence than of the fact that you and I are sitting in this room. Then, I can also testify that I may live without air and water but not without Him. You pluck my eyes, but that cannot kill me. You may chop off my nose but that will not kill me. But blast my belief in God, I am dead." —Hingorani, Ananda T, (ed) *The Supreme Power* (Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1963), p 21

2 Diwakar, R R, *Gandhi: A Practical Philosopher*, p 26

3 "He relied for his metaphysics more on the Upanisads and the seers and saints of old than on his own speculations."—Diwakar R R, *Ibid*, p 26,

किंतु विनावा क चक्र म म भवन ऐसा प्रश्न ही नहा उठाया जा सकता है कि यह तत्त्वमीमांसक द्वारा नहा है क्योंकि उन्होंने सुबोध का प्रस्तावना म अपना समस्त तात्त्विक विचारों का गान्धकार की भांति एक शक म सबद्ध रूपन हुए लिखा है

वेद-वदात् गाताना विनुना सार उद्धृत ।

ब्रह्म सत्यं जगत्सृष्टिं जावन सत्यं शोचन ॥

विनावा के तत्त्वमीमांसिक विचारों पर गांधी के अनिश्चित भारतीय अध्यापकों और पाश्चात्य आधुनिक विद्वानों का महत् प्रभाव है । आध्यात्मिक भाष्य में वेद उपनिषद् गाना शंकर और महात्मा बुद्ध के प्रभाव का उद्धृतापी प्रभावित किया है । आधुनिक वैज्ञानिक पुस्तकों में सर जम्स जींस की प्रसिद्ध पुस्तक 'The Mysterious Universe' के विचारों में भी उनके तात्त्विक विचारों को काफी प्रभावित किया है । तात्त्विक प्रश्नों को उन्होंने अपना अचरोवी समस्य पद्धति के आधार पर अनाथ ढंग में प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है । इसमें जन्म विचारों का अद्भुत दृष्टि में समस्य हुआ है कि भा उनका भ्रमण शंकर जट्टीत का और स्पष्ट है । उनका तत्त्वमीमांसिक विचार किसी एक पुस्तक में क्रमबद्ध रूप में अभिव्यक्त नहा है । ये विचार अस्पष्ट रूप में मुख्यतः उनकी पुस्तक 'गीता प्रवचन सांख्यसूत्र गीताईश्वरतंत्रिका प्ररणा प्रवाह आत्मज्ञान और विज्ञान विचार पोथी गुरुबोध ज्ञानदेव वित्तनिका एवं विनावा चिन्तन के भिन्न भिन्न अंशों में बिखर हुए हैं । अतः विचार हुए तत्त्वों का आधार पर विनावा के विचारों का यथासंभव क्रमबद्ध रूप में रखा जा सकता है ।

अब हम एक एक एक गांधी और विनावा की तात्त्विक चरणाओं पर अलग-अलग रूप में विचार करें यह दृष्टि से विनावा न किम प्रकार गांधीवादा तत्त्व मीमांसा को आगे बढ़ाया है ।

२ मूलतत्त्व (क) ब्रह्म और ईश्वर विचार

१ ब्रह्म तत्त्व सांख्यदर्शन में जिमका रम इद और उपासनीय स हीना है विश्व का चरम तत्त्व का आध्यात्मिक माना गया है और उम ब्रह्म का अर्थ है । ब्रह्म का अर्थ है कि जिसका ही सुख उपनिषद् ब्रह्मसूत्र शंकर रामानुज व उम निम्नांक भाषि का उद्धृत रहा है । गांधी इसी भारतीय परम्परा में उत्पन्न हुए और वे भी ब्रह्म का ही विश्व का चरम तत्त्व मानते हैं । वे शंकर के 'ब्रह्म सत्यं जगत्सृष्टिं जावन सत्यं शोचन' परतु उनके गुरु

सार ब्रह्म, सत्य एवं ईश्वर में कोई भेद नहीं है। यह ठीक है कि वे ईश्वर और सत्य के संबंध में काफी विचार करते हैं और उनके स्वल्प निरूपण में 'सत्यं जिव सुन्दरम्' का समर्थन भी करते हैं। परन्तु 'ब्रह्म' के स्वल्प का गहरा एवं व्यापक निरूपण नहीं करते। वे मात्र 'तना कहकर संतुष्ट हो जाते हैं

"The wonderful implication of the great truth '*Brahma Satyam Jaganmuthya*' (Brahma is real all else unreal) grows on me from day to day. It teaches us patience. This will purge us of harshness and add to our tolerance. It will make us magnify the molehills of our errors into mountains, and minimise the mountains of others errors into molehills. The body persists because of egoism. The utter extinction of the body or egoism is Moksha. He, who has achieved this, will be the very image of truth or one may call it Brahman."

इसके विपरीत विनोबा ब्रह्म के स्वल्प पर गहराई में विचार करते हैं। विनोबा द्वारा ब्रह्म की व्याख्या शंकर और रामानुज की व्याख्या से भिन्न है। शंकराचार्य के अनुसार ब्रह्म पारमार्थिक रूप में सजातीय, विजातीय और स्वगत सभी प्रकार के भेदों में मुक्त है। अतः उस निगुण कहा गया है। परन्तु व्यावहारिक दृष्टि से ब्रह्म इस जगत् का सृष्टिकर्ता है तथा सभी प्रकार के शुभ गुणों में सम्पन्न है। ब्रह्म के इस रूप की ईश्वर कहते हैं। रामानुजाचार्य ब्रह्म को सभी प्रकार के भेदों में मुक्त नहीं मानते। वे ब्रह्म के स्वगत भेद को स्वीकार करते हैं इसलिए उनके अनुसार ब्रह्म सगुण है। यही इसका वास्तविक स्वरूप है।

सत विनोबा भाव शंकर एवं रामानुज—दोनों के विचारों का समन्वय करते हैं। शंकर की भाँति वे ब्रह्म का विचार पारमार्थिक एवं व्यावहारिक दृष्टि को अलग रखकर नहीं करते। सत्य को इस प्रकार दो रूपों में बाँट कर विचार करना उन्हें पसंद नहीं है।^२ ब्रह्म का सगुण और निगुण—दो भिन्न स्वरूपों में

1 Gandhi M K *The Supreme Power*, p 55

भावे विनोबा, अहिंसक शक्ति की खोज, (वाराणसी, सब सेवा सब प्रकाशन, १९५३), पृ० ३-४/१

नहीं रखा जा सकता है क्योंकि मगुण एवं निगुण—दोनों एक दूसरे के पूरक हैं, दोनों में आपस में कोई भेद नहीं है।^१ विनोबा यह मानते हैं कि ब्रह्म प्रचलित अर्थ में न तो मगुण है और न निगुण। यह दोनों में परे हैं। इस अर्थ में हम इस निगुण कह सकते हैं। उनकी राय में—‘ब्रह्म केवल नेति’ नहीं है। ब्रह्म ‘नेति-नेति’ है जो मगुण भी नहीं निगुण भी नहीं, बही वास्तविक निगुण है।^२ इस अर्थ में ब्रह्म ‘सून्यता’ शब्दता एवं अनन्तता का पर्यायवाची है।^३

विनोबा ब्रह्म को अज्ञ मानते हैं।^४ यो तो ‘अज्ञ’ का प्रचलित अर्थ ‘अज्ञान’ है, परंतु इसके अतिरिक्त विनोबा इसके अन्य तीन अर्थों को भी स्वीकार करते हैं। ब्रह्म अज्ञ है वाक्य का अर्थ है—‘अ’ स च्छेदक ‘न’ तक के सभी अक्षर ब्रह्म का प्रतीक है। परंतु ‘अ’ और ‘ज्ञ’ ब्रह्म की विभूतियाँ हैं।^५

‘ब्रह्म अज्ञ है’ वाक्य का दूसरा अर्थ है—‘ब्रह्म अनामक ज्ञान है’,^६ शंकराचार्य ब्रह्म को सच्चिदानंद मानते हैं। अतएव ब्रह्म शुद्ध सत्ता शुद्ध ज्ञान एवं शुद्ध आनंद है। विनोबा शुद्ध सत्ता और शुद्ध ज्ञान की बात नहीं करते। सत् अर्थात् शुद्ध सत्ता (Being) उनके अनुसार आवश्यकता में अधिक दार्शनिक (Too Philosophical) है।^७ इनकी जाह पर वे मरी सत्ता हैं चेतना की ही पर्याय मानते हैं।^८ इसी प्रकार शुद्ध ज्ञान का ध्यान पर वे ‘अनामक ज्ञान’ का प्रयोग करते हैं। यह शुद्ध ज्ञान शब्द की अपेक्षा अधिक सरल बोधगम्य और वैज्ञानिक है। अनामक ज्ञान स्वरूप होने के नाते ब्रह्म सामान्य और विशिष्ट—दोनों प्रकार के ज्ञान का अन्तर्गत आ जाता है। यह समन्वय विनोबा को वितक पद्धति का परिणाम है।

१ भावे, विनोबा, घोटा-प्रवचन, पृ० १८१।

२ भावे, विनोबा विचार-पोथी, पृ० ८०।

३ उपरिबन्, पृ० ३०।

४ उपरिबन्, पृ० ४०।

५ उपरिबन्, पृ० ४०।

६ उपरिबन्, पृ० ८०।

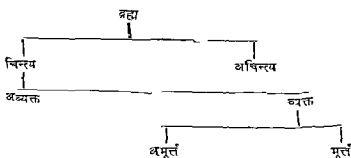
७ ‘Truth and Non violence—an interview with Vinoba by an American professor’, *Sarodaya* (English), (Tanjore, Jan, 19०7), p 220

८ *Ibid*, p 220

‘ब्रह्म अत्र है वाक्य का तीसरा अर्थ है—‘ब्रह्म वाच मय मूर्ति है’^१ अ’ से ‘ज तक के सभी अक्षरों के महार ही शब्द वाक्य और साहित्य की रचना होती है। अतः ब्रह्म केवल उच्च वाचि का दार्शनिक अथवा नैतिक ज्ञान ही नहीं बल्कि समस्त भावा म संपन्न साहित्यिक ज्ञान भी है। यहाँ विनोद के चिंतन म ‘विश्व चिन्तनम्’ का प्रभाव दिखलाई पड़ता है।

‘ब्रह्म अत्र है वाक्या अर्थ है ‘ब्रह्म सगुण एव निर्गुण—दोना है’^२ क्योंकि ब्रह्म का चित्रण चाहे सगुण रूप म या निर्गुण रूप म किया जाय—दोना अवस्थाओं म अ स ज के अंतर्गत जानवाये अक्षरों का ही प्रयोग होता है। ब्रह्म को ‘अज्ञान के अर्थ म ‘अज्ञ इमं कथं कथा जाता है क्वाचि इत्यने सम्पूर्ण ज्ञान का ज्ञान सम्भव नहीं है। अतः ब्रह्म के भद्र म हम देखेंगे कि ब्रह्म के अंतर्गत कवच चिन्त्य पदार्थ ही नहीं आते हैं बल्कि अचिन्त्य पदार्थ भी आते हैं। अतः ब्रह्म को अज्ञान कहना मंगत ही है।

विनोद के अनुसार जगत् म ब्रह्म ही सत्य कुछ है। ब्रह्म को उन्होंने तान दृष्टिया स समझने का प्रयास किया है। प्रथमतः ब्रह्म की व्यापकता को आकार मानकर दस विभिन्न वर्गों म विभाजित कर समझने का प्रयास किया गया है, जिन निम्न सारणों म प्रस्तुत किया जा सकता है^३



ब्रह्म को चिन्त्य एव अचिन्त्य कहने का अर्थ यह है कि पूर्ण ब्रह्म न तो निरपेक्ष रूप म चिन्तन का विषय है और न उभय पूर्णरूपण अन्ये अथवा अचिन्त्य ही माना जा सकता है। दार्शनिक सिद्धि यह है कि ब्रह्म के कुछ रूपों

१ भावे विनोद विचार पोथी, पृ० १०।

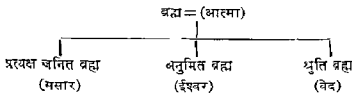
२ भावे विनोद, विचार-पोथी, पृ० ८०।

३ उपरिबन्ध, पृ० ५५।

या अशो रा ही ज्ञान सभव है । आधुनिक विज्ञान भी चरम तत्त्व (विद्युत्-लहर) के सञ्च मे इसी प्रकार की बात स्वीकार करता है । विद्युत् तरंगों के कुछ अणों के स्वभाव (Property) को ही जाना जा सकता है परन्तु उनके संपूर्ण व्यवहारों का आकलन करना विज्ञान के लिए भी असंभव है । इसीलिए तो विज्ञान सभाव्यता के सिद्धांत का सहारा लेता है ।

जिम ब्रह्म के बारे मे हम चिन्तन कर सकने हैं उसके प्रकट एव अप्रकट—दोनों रूप हो सकते हैं । व्यक्त ब्रह्म का प्रकटीकरण या ता जन्तु विचारों के रूप मे होता है या मूर्त वस्तुओं के रूप मे । इस प्रकार एक ओर ब्रह्म अचित्य, अव्यक्त एव अमूर्त है तो दूसरी ओर वह चिन्त्य व्यक्त एव मूर्त है । एक उमंग आन्तरिक रूप है तो दूसरा बाह्य । आन्तरिक रूप से वह निगुण है एव बाह्य रूप से सगुण । फिर जतर्वाह्य दोनों मिलाकर पूण एव असीम ब्रह्म के विचार मे वह निगुण हो जाता है ।

इसके अतिरिक्त ब्रह्म को समान का एक दूसरा प्रयास है ' जनिम्न विशरण मे प्रकट हागा



प्रत्यक्ष ब्रह्म एव अनुमित ब्रह्म के ऊपर हम आगे जलग मे विनोप रूप मे विचार करगे ।

प्रत्यक्ष ब्रह्म को सामने रखकर ही शायद विनोवा न ब्रह्म का एक तासरा विभाजन किया है—सत्य ब्रह्म, ज्ञान-ब्रह्म एव आनन्द ब्रह्म ।^१ सत्य-ब्रह्म समार के अतगत सिद्ध हाता है । ज्ञान-ब्रह्म को जीव ध्यान मे गाता है एव आन्द ब्रह्म सता की आसो मे भरता है ।^२ इस प्रकार अखर रूप से देखन पर विनोवा के अनुसार ब्रह्म सब कुछ हो जाता है ।

ऊपर के विवेचन मे यह निष्कष निकलता है कि गौधी मूलतत्त्व के स्वल्प-निष्पण के प्रति उदासीन थे । अथवा वे परम्परा से प्राप्त ब्रह्म को उसी रूप मे

१ भावे, विनोवा, विचार-पोथी, पृ० १९ ।

२ भावे, विनोवा, विचार-पोथी, पृ० ७७ ।

३ उपरिवन्, पृ० ७७ ।

चरम नस्ती के रूप में स्वीकार करती थी। विनोबा अपने तार्किक विचारों को सूत्रबद्ध रूप में प्रस्तुत कर मूल तत्त्व के स्वरूप निरूपण की जिज्ञासा को स्पष्ट कर देने हैं। साथ-ही-साथ परम्परा में प्राप्त ब्रह्म की व्याख्या का उसी रूप में स्वीकार नहीं कर अपनी तबनी व्याख्या भी प्रस्तुत करती हैं। अतः यह कहना अनुपपन्न नहीं होगा कि गांधी की दलील एवं अस्पष्ट भावना को विनोबा ने एक निश्चित घरात प्रदान किया है। ब्रह्म विषयक उनकी ठीकी हुई भावनाओं की अभिव्यक्ति विनोबा ने अपने चिन्तन में की है।

चाहे जो भी कारण हो गांधी ईश्वर ब्रह्म एवं सत्य को एक दूसरे में अलग नहीं कर पाते हैं। उनके दर्शन में ये तीनों प्रायः समानार्थक हैं। विनोबा की वृद्धि विरलपात्मक है। ये ब्रह्म, ईश्वर एवं सत्य के बीच आवश्यक भेद भाव प्रस्तुत करते हैं। हमें बतलाने हैं कि ब्रह्म इतना व्यापक तत्त्व है कि उसके अन्तर्गत आत्म चैतन्य एवं विश्व चैतन्य अर्थात् ईश्वर दोनों अंतर्भावित हो जाते हैं। अतः विनोबा के चिन्तन में ईश्वर ब्रह्म का समानार्थक पद नहीं बल्कि एक महत्त्वपूर्ण पहलू है।

गांधी के लिए सत्य ही ईश्वर और विश्व का चरम तत्त्व है। इस संबंध में उनके 'ईश्वर सत्य है' एवं सत्य ही ईश्वर है'—वाक्य प्रसिद्ध हैं। विनोबा ब्रह्म ही ही विश्व का चरम तत्त्व मानते हैं। सत्य उनके अनुसार ब्रह्म का स्वरूप है। इस संबंध में उनके अनुसार ब्रह्म सत्य एवं 'सत्य ब्रह्म'—वाक्य विचारणीय हैं। ब्रह्म सत्य का दो अर्थ किया जा सकता है—(क) ब्रह्म सत्य है अर्थात् उसकी सत्ता ही वार (ख) ब्रह्म और कुछ नहीं है अर्थात् ब्रह्म सत्य का स्वरूप है। विनोबा प्रथम अर्थ का 'तार्किक उच्चारण के रूप में स्वीकार करती हैं। तार्किक दृष्टि में हम अस्वीकार करती हैं। उनके अनुसार सत्य का स्वरूप तो सत्य ही है। अतः ब्रह्म को सत्य का स्वरूप नहीं माना जा सकता। उनके अनुसार 'सत्य ब्रह्म ही तार्किक दृष्टि में वास्तविक है। इसका अर्थ है सत्य ही ब्रह्म है, अर्थात् ब्रह्म का स्वरूप सत्य है।' ब्रह्म

१ भाव, गांधीवादी अभिव्यक्ति विवेचन, (आश्रम पट्टीकल्याणा जि० करनाल ग्राम भावना प्रकाशन, १९७०) प्रथम संस्करण पृ० १७।

२ उपरिबद्ध पृ० १८।

३ उपरिबद्ध पृ० १८।

में "हैपन" अनिवार्य रूप से जुड़ा है अतः सत्य इसका अनिवाह्य लक्षण है। जहाँ मूर्ख है वहाँ प्रकाश अनिवार्य रूप से विद्यमान रहता है, उसी प्रकार जहाँ सत्य है वहाँ ज्ञान स्वाभाविक रूप से आ जाता है। जहाँ सत्य-ज्ञान है वहाँ शांति और दुःख टिक नहीं सकता अर्थात् आनन्द की प्राप्ति होती है। अतः ब्रह्म को सच्चिदानन्द कहा गया है। चूँकि सत्य विनोबा के अनुसार परमतत्त्व का सूचक है, अतः "सत्य ब्रह्म" का अर्थ हुआ, 'चरमतत्त्व ब्रह्म है।' ब्रह्म मात्र मत्ता ही नहीं है, परम मत्ता अर्थात् व्यापक मत्ता है। ऊपर के विवचन से यह स्पष्ट होता है कि जहाँ गांधी ने "सत्य ही ईश्वर है" कहा वहाँ विनोबा ने "सत्य ही ब्रह्म है" कहा है। गाँधी की भाषा धार्मिक है, विनोबा भी भाषा दार्शनिक और आध्यात्मिक है। अपने ब्रह्म विचार में इन्होंने गाँधी और वेदान्त का सुन्दर समन्वय किया है।

ब्रह्म को चरम तत्त्व मान लेने में विनोबा के विचार में शास्त्रीयता तो आई ही है, गाँधी का विचार भी सुरक्षित रहा है। गाँधी ने सापक्ष सत्य एवं निरपेक्ष सत्य की बात की थी परन्तु विनोबा द्वारा ब्रह्म का विश्लेषण अधिक व्युत्पन्न एवं पूर्ण है। ब्रह्म का कुछ अज्ञ चिन्तन करने योग्य है तो कुछ अचिन्त्य भी है। फिर चिन्त्य ब्रह्म का मूक्त एवं अमूक्त मानने में विनोबा का ब्रह्म धूम्रवत् नहीं रह जाता है। यह ऐसा भावात्मक तत्त्व है जिसमें सापक्ष एवं निरपेक्ष सभी सत्य इस खूबी के साथ आ जाते हैं कि उसमें कबूत सामान्य सिद्धांत की ही नहीं बल्कि विशिष्टताओं की भी रक्षा होती है।

२ ईश्वर-तत्त्व (अ) गाँधी-विचार में ईश्वर तत्त्व

प्राक्स्थान ईश्वर प्रत्यय गाँधी दशन का वह कद बिंदु है, जिसके चतुर्दिक उनकी अहिंसा, उनका सत्याग्रह, आदि सब धूमता है। यही उनके समस्त विचारों का मूल है तथा विश्व का चरम तत्त्व है। यदि इनको किसी भी भक्त का तरह ईश्वर मत्त कहा जाए तो कोई भी अतिशयोक्ति नहीं होगी, क्योंकि "ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्वा जगत्" उनके अदर की श्रद्धा है।

गाँधी विचार में ईश्वर पर दो दृष्टियों से विचार हुआ है—एक, धार्मिक दृष्टि में और दूसरा दार्शनिक दृष्टि से। पहली दृष्टि विशेषतः उनके जीवन के पूर्वार्द्ध में रही है तथा यहाँ उन्होंने ईश्वर का चित्रण मध्ययुगीन दार्श-

१ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, (अ श्रम, पट्टीकल्पयाया, जि० करलाळ, ग्राम भावना प्रकाशन, १९७०) पृ० ९।

निकी की भांति ही किया है। दूसरी दृष्टि जिसमें ईश्वर की सत्य के रूप में देखा गया है, उनके जीवन की अनुभूतियाँ का अंतिम निष्कर्ष है। यहाँ गांधी का विचार ईश्वरशास्त्र में पूणत नावीन्य स्वर उपस्थित होता है। अतः इन दोनों दृष्टियों से गांधी ने ईश्वर की व्याख्या करना उचित होगा।

ईश्वरवादी दृष्टि के अनुसार ईश्वर एक प्रकार की अनिर्वचनीय रहस्यात्मक चेतन शक्ति का वाक्य करता है जिसका पूर्ण विवरण देना मानव बुद्धि के पर है।¹ वस्तुतः यह अनुभव के द्वारा ही समझा जा सकता है, फिर भी गांधी ने थोड़ा बहुत इस शक्ति के सबंध में वर्णन करने का प्रयास किया है। हम इसी के आधार पर ईश्वर के गुणों एवं तत्त्वों का अध्ययन करेंगे।

ईश्वर के गुण सुविधा के रसायन से ईश्वर ने सभी गुणों को हम चार वर्गों में विभाजित कर सकते हैं—सत्तात्मक, नैतिक, धार्मिक एवं ज्ञानात्मक गुण। हाँ, ईश्वर के उपर्युक्त सभी गुणों को अलग अलग बट देखने में गांधी का अभिर्भाव नहीं रही है क्योंकि उनका चिंतन समग्र रहा है। अतः जब हम इन गुणों को अलग अलग बट देखते हैं तो हमारा यह आशय नहीं है कि ये गुण सबकुछ अलग अलग हैं। हमारा यह विश्लेषण केवल अध्ययन की सुविधा के लिए ही है।

सत्तात्मक गुण सत्ता की दृष्टि में ईश्वर विश्व की चरम सत्ता है तथा सभी प्रकार के परिवर्तनों के मध्य स्थायी तत्त्व है। यही सृष्टि का आधार सत्ता, सहारकर्ता एवं पुनर्निर्माणकर्ता है।² ईश्वर सच्चिदानन्द है। सच्चिदानन्द का सत् सत्ता का दोष है। ईश्वर एक सार्वभौम सत्ता है जिसके सिवा अन्य किसी की सत्ता नहीं है। सार्वभौम होने के कारण वह निरपेक्ष रूप से सत्य है तथा सभी प्रकार के सापेक्ष सत्य इस निरपेक्ष सत्य में समा जाते हैं।³

1 Gandhi M K *The Supreme Power*, p 5

2 Whilst everything around me is everchanging, everdving there is underlying all that change a living power that is changeless that holds altogether that creates dis olves and recre tes that in orming power or spirit is God —*Ibid* p 6

3 *Ibid* p 53

ईश्वर सभी प्रकार के भेदों में मुक्त है। 'वह स्वयं न तो नर है और न नारी'। उसके लिए न तो पक्ति भेद है न योनि भेद। वह नेति-नति है।^१ वह केवल सत् अर्थात् सत्ता है। लेकिन यह सत्ता सत्य स्वरूप है जिसे गांधी ने एक प्रकार की अकथनीय अनासक्त तथा सर्वव्यापक शक्ति माना है। यह शक्ति विद्युत् शक्ति की भाँति कोई भौतिक शक्ति नहीं बल्कि एक अतन शक्ति है।^२ इसलिए इसे विशुद्ध अतन्य एव शाश्वत माना गया है। इस शक्ति का लाभ उनी को मित्र मकता है जो उसके नियम को जानता है। विद्युत् शक्ति का लाभ भी बिना उनके नियम को जाने नहीं मित्र मकता। भिन्न भिन्न धर्मों ने इसी शक्ति की साधना की है। राम रहीम गाँव अहुरामजदा आदि इसी शक्ति के नाम हैं।^३ इसलिए गाँधी ईश्वरीय नियम को जानने के लिए नैतिक अनुशासन का पाठन आवश्यक मानते हैं।

कुछ पश्चिमी मनावैज्ञानिक, जैसे फ्रायड^४ युंग^५ आदि ईश्वर को मान मानवीय कल्पना की उपज मानते हैं। गाँधी के अनुसार ईश्वर काल्पनिक नहीं बल्कि वास्तविक शक्ति का नाम है। मनुष्य अपने मन में अनेक प्रकार से ईश्वर

१ गाँधी, प्रायज्ञा प्रवचन (नई दिल्ली सत्ता साहित्य मंडल प्रकाशन १९५३) पृ० १२९

२ गाँधी, हरिजन २२-६-४७ पृ० ०००

३ उपरिचय पृ० ०००

४ 'The Psycho-analysis of individual human beings however teaches us with quite special insistence that the God of each of them is formed in the likeness of his father, that his personal relation to God depends on his relation to his father at bottom God is nothing other than an exalted father — Freud Sigmund *Totem and Taboo* (London Routledge & Kegan Paul Ltd 1900) p 147

५ Singh Dashrath Jung's Approach to Religion *Research Journal of Philosophy* (Ranchi University, Philosophy Deptt March 1972, Vol IV No 1) p 25

को चित्रित कर सकता है परन्तु मनुष्य जो एक लुच्छ टहनी या नदी की रचना करने में असमर्थ है ईश्वर को कैसे अपने मन में रच सकता है ? अतः ईश्वर ने मनुष्य की रचना की है यह विशुद्ध सत्य है । इसका विपरीत मात्र भ्रम है ।^१

गाँधी के अनुसार ईश्वर हम मानवों की भाँति व्यक्तित्ववान् नहीं है । वह विश्व का सार्वभौम नियम तथा नियामक दोनों हैं ।^२ ईश्वर को 'नियम' मान लेने से गाँधी की दृष्टि में द्रोह-दर्याज जैसे प्रबल निरीश्वरवादियों का समाधान मिल सकता है क्योंकि कर्मवाद के नियम में वे भी विश्वास करते हैं । यह नियम ईश्वर ही हैं ।^३ फिर जब गाँधी यह सकते हैं कि "मेरा राम बसन्त पुत्र ऐतिहासिक राम नहीं है, वह शाश्वत तथा स्वयम्भू है"^४ तो इसके द्वारा भी वे यह स्पष्ट करते हैं कि उनका ईश्वर व्यक्तित्ववान् नहीं है परन्तु व्यक्तिगत भावना की दृष्टि में अलग अलग साधकों के लिए ईश्वर व्यक्तित्ववान् एवं व्यक्तित्ववान् दोनों हैं ।^५ कोई साधक मगुण ईश्वर और कोई निगुण एवं निराकार ब्रह्म की उपासना करते हैं । बन्तुत दोनों एक ही ईश्वर की उपासना करते हैं परन्तु उनकी भावना की पद्धति भिन्न-भिन्न है ।

ईश्वर सर्वव्यापी होने के कारण सभी के हृदय में निवास करता है ।^६ सृष्टि की सारी वस्तुएँ एक ही ईश्वर की अभिव्यक्तियाँ हैं । फिर भी वह देश-काल में परे तथा पारमायिक तत्त्व है । वह जगत में व्याप्त भी है और इससे बाहर भी है ।^७ यहाँ गाँधी की तुलना उपनिषद् के "तदँजति तन्नेजति तद्दूरे तद्विन्निवे । तदन्तरस्य सवस्य तनु मर्वास्यास्य वाह्यत ॥" से की जा सकती है । इसलिए सृष्टि के साथ सबंध के आधार पर देखने से गाँधी

१ हरिजन, १४-४-१९६६ पृ० २०

२ Hingorani, Anand T, (ed) *The Supreme Power*, p 16

३ *Ibid*, p 16

४ *Ibid*, p 172

५ *Ibid*, p 27

६ *Ibid*, p 80

७ *Ibid*, p 80

निमित्तोपादानेश्वरवादी हैं।^१ चूंकि ईश्वर सत्कार में व्याप्त भी है और इससे परे भी है इसलिए वह सर्वान्तर्यामी, सर्वज्ञाता, सबव्यापी एवं सर्वशक्तिमान् है।^२

सदृशा की दृष्टि से गांधी एक ही ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते हैं यद्यपि वेदों में अनेक देवी-देवताओं की चर्चा है, धर्मशास्त्र में विष्णु आदि के सत्त्वनाम की, परंतु इनके द्वारा एक ही सर्वशक्तिमान् ईश्वर का बोध होता है।^३ गांधी का एकाेश्वरवाद स्पिनोजा के ईश्वर को तरह सर्वभक्षी नहीं है। यहाँ मूल तत्त्व के एक होने पर भी अनेक तत्त्व की रक्षा अविरोधी समन्वय के सिद्धांत पर हुई है। यह एक दूसरी बात है कि गांधी के एकाेश्वरवाद में शंकर के अद्वैतवाद एवं रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद—दोनों का प्रभाव दीखता है। कभी-कभी वे कहते हैं "मैं अद्वैतवादी हूँ फिर भी द्वैतवाद का समर्थन करता हूँ।" कभी वे यह भी कहते हैं कि मैं तत्त्व के बहुलवादी सिद्धांत को बहुत पसंद करता हूँ। इसलिए कभी वे जैन दार्शनिकों के आधार पर असर्वनात्मक एवं रामानुज की दृष्टि में मृजनात्मक पक्ष को मानते हैं।^४

१ श्री महादेव प्रसाद ने अपनी पुस्तक 'ही सोसल फिलॉसफी ऑफ महात्मा गांधी' में गांधी को सर्वेश्वरवादी (Pantheist) कहा है। परंतु सर्वेश्वरवाद के अनुसार इश्वर केवल सत्कार में ही व्याप्त होता है तथा वह वही समाप्त होता है गांधी का इश्वर सत्कार से परे भी है। अतः उन्हें निमित्तोपादानेश्वरवादी कहना अधिक उचित होगा।

२ Gandhi, M K , *Ashram Observances in Action*, (1959) p 36

३ Hingorani, Anand T , (ed) *The Supreme Power*, p 2

४ "I am advaitist yet I can support dvaitism" "I believe in Advait, I believe in essential unity of men when descend to the empirical level, we get two forces—God and Satan as Christianity calls them" "I very much like this doctrine of manyness of reality" "From the platform of the Jain I prove the non-creative aspect of God, and from that of Ramanuj the creative aspect"—*Ibid* , pp. 3-4

इस तरह की विरोधात्मक बातें उपनिषदा में भी मिलती हैं। परंतु इनके द्वारा समन्वयात्मक दृष्टि की ही पुष्टि होती है। गांधी को भी दृष्टि समन्वयात्मक थी, जिसका समाधान उन्होंने जैनो की अनकास्त-दृष्टि अपनाकर की है। यहाँ बहु-कोटिक तर्कशास्त्र का नियम चलता है। विनोदा ने इन वितर्क कहा है।

गांधी ने ईश्वर को सत्य अर्थात् अंतरात्मा को वाणी भी कहा है। उसे प्रकाश स्वरूप तथा मानव-जीवन का आधार माना है परंतु इतना हीन हुए भी वह इन सभी प्रकार के गुणों से परे है।^१

नैतिक गुण गांधी का ईश्वर एक एत सर्वव्यापक तो है ही, लेकिन यह केवल सत्तात्मक ही नहीं मूल्यात्मक भी है उसमें नैतिक एवं धार्मिक सभी प्रकार के मूल्य विद्यमान हैं। ईश्वर नैतिकता एवं निभयता है, ^२ 'परम प्रेम है'— ईश्वर के मूल्यात्मक स्वरूप को ही प्रकट करत है।

जैसा हम ऊपर देख जाय है कि गांधी ईश्वर और उसके नियम दोनों को एक ही मानते हैं इसलिए उनका अतुल्य ईश्वर और कर्म दोनों एक ही वस्तु हैं।^३ ईश्वरीय नियमों के द्वारा विश्व में व्यवस्था कायम रहती है। इस विधान की भाषा में संचाव (attraction) या समीप (Cohesion) कहते हैं।^४ इस प्रकार ईश्वर कबल नैतिक गुण ही नहीं है वह नैतिक नियम भी है। ईश्वर एक नैतिक व्यवस्था दोनों को एक मानकर गांधी ने कर्मवाद एवं ईश्वर के बीच की खाई को भर दिया है। न्याय-वैदेषिक दर्शन में ईश्वर की भाव निमित्त कारण माना गया है। नैतिक व्यवस्था की व्याख्या अदृष्ट नाम की अचेतन सत्ता के आधार पर हुई है अतः ईश्वर एवं अदृष्ट के द्वैत में विश्व-व्यवस्था की समस्त व्याख्या नहीं हो पाता है। ईश्वर का महत्त्व कुछ भी स्पष्ट नहीं होता परंतु गांधी का ईश्वर नैतिक नियम और निदामक—दानो होकर ऋग्वेद के ऋतु का

1 Prabhu R K. (ed) *Truth is God*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1959), p 10

2 *Ibid* p 10

3 *Ibid* p 10

४ गांधी धर्म-पत्र ५०८

5 Prabhu R K. *Truth is God* p 13

काम करता है।^१ ईश्वर कर्ता और कर्म दोना है इसलिए विश्व की नैतिक व्यवस्था की व्याख्या सगत तरीके से हो जाती है।

ईश्वर परोपकारी है^२ वह शुभ है उसमें किसी भी प्रकार की बुराई नहीं है। शुभत्व ईश्वर का गुण नहा बल्कि वह स्वयं ही ईश्वर है।^३ परन्तु हमें अथ यह नहीं कि वह अशुभ का कारण नहा है। वह विधायक विधान एवं कार्यपाठक सब है इसलिए वह कभी-कभी महा-अशुभ हो जाता है। जतएव उसके सामने मानवा की कोई हस्तो नहा है। यहा शधी तात्त्विक वाक्य एवं मूल्यात्मक वाक्य दोनों के बीच अंतर नहीं कर पात है। और इमीलिए शीनी सी भ्रांति उत्पन्न हो सकती है। जब हम बहुत ह— ईश्वर शुभ है वह अशुभ है तो इसके द्वारा ईश्वर का तात्त्विक स्वप्न प्रकट होता है परन्तु जब वह यह कह सकत हैं कि 'शुभत्व ही ईश्वर है' तो यह वाक्य विगुण रूप से मूल्यात्मक हो जाता है और इसकी अभिव्यक्ति का व्याकरण प्रथम वाक्यो की अभिव्यक्ति के व्याकरण से बदल जाता है परंतु समग्र दृष्टन में विश्वास करने के कारण गांधी ऐसा भेद नहा कर पात :

ईश्वर के नैतिक गुणो पर इतना अधिक जार दन का यह कारण हो सकता है कि गांधी गुरु से ही नैतिकवाद के समर्थक रह। जिस न तक्ता को व भूमि

१ सिंह टा० रामजी (मपा०) आधुनिक युग में गांधी विचार की सार्थकता, (गांधी शतवापिका समिति, भागलपुर बि० बि० भागलपुर १० ८)।
पृ० १५

2 The sum total of Karma is God That who impels man to do the right is God The sum total of all that lives is God That which makes mar the mere plaything of fate is God —Gandhi *My Life and Work* 30 4 1925, p 155

3 I see it purely benevolent For I can see that in the midst of death life persists in the midst of untruth truth persists in the midst of darkness light persists —Hingorani Anand T *The Supreme Power* p 6

4 Ibid p 47

कल्पना नहीं की जा सकती, जो जट-चेतन गून्म हो फिर भी जिसमें सभी धा जाँव वही 'परम कारण' या 'केवल सत्' परमेश्वर है।^१

विनोबा ईश्वर को 'सत्य' एवं गुढ सत्ता से भी भिन्न मानते हैं।^२ 'मत्य' उनके अनुसार "वह है जिसे हम समझ सक्ते हैं। कोई ऐसा सत्य जिसे हम समझ नहीं सकें हमारा निर्देशक नहीं बन सकता है।" परंतु ईश्वर केवल सत् नहीं है। यह 'निरपेक्ष सत्य अथवा विश्व का आवागमि सत्य है।" यह ऐसा सत्य है जो विना जाने ही हमारी सुरक्षा करता है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार गर्भस्थ शिशु को विना जाने ही माँ के पैट में सुरक्षण प्राप्त होता रहता है।^३ एक प्रकार के साथ होने के नाते ईश्वर को माता पिता के रूप में नहीं बल्कि एक दिशामूवक तारे के रूप में समझा जा सकता है।^४

'ईश्वर', 'मत्ता', में इस अर्थ में भिन्न है कि मत्ता शब्द अधिक व्यापक और दासगमि है परंतु ईश्वर उतना व्यापक एवं दासगमि नहीं। सत्ता का अर्थ विनोबा नैतिक विचार को सामने रखने हुए 'मरी सत्ता' में भी लगात है। ईश्वर निश्चय ही 'मरी सत्ता' का मूवक नहीं है, यह इन समय परे है।

ईश्वर की परिभाषा देने हुए विनोबा ने कहा है— ईश्वर प्रेम है।^५ यह उनके अनुसार सबसे उत्तम परिभाषा है जिसे मानव द्वारा ईश्वर के सत्रध में समझा जा सकता है। अतएव ईश्वर ब्रह्म का वह पक्ष है जो मानव की दृष्टि में समझा जाता है। यही कारण है कि अविनाशत ईश्वर की उपासना की जाती है।^६ केकिन इसका वह अर्थ नहीं है कि ईश्वर कबूत मानवीय स्वरूप तक ही सीमित है। विनोबा यह मानते हैं कि ईश्वर विश्व में व्याप्त है परंतु वह वही पर समाप्त नहीं हो जाता। उसे हम प्रकृति के किसी भी हिस्से में बल्कि प्रकृति में सबत्र दत्त सकते हैं। वह जीवन और अजीवित करने आत्मा एवं दूसरे के

१ भवे विनोबा, गीतार्द चिंतनिका पृ० १०।

२ भाष्य विनोबा सर्वोदय (अमोनी) (नवीन जनवरी १९६७) पृ० २२०।

३ उपरिचिन् पृ० २२०।

४ उपरिचिन् पृ० २२०।

५ उपरिचिन् पृ० २२०।

6 Nargolkar Vasant *The Creed of St Vinoba Bhave*, (Bombay Bharatiya Vidya Bhavan 1963), p 55

आत्मा में—सर्वत्र व्याप्त है।^१ ईश्वर एक सावभौम आत्मा है जो सभी जन्तुओं में विद्यमान है। फिर भी विनावा के अनुसार वह आत्मचिंतन अर्थात् मानव जाति में विद्यमान रूप में निवास करता है।^२

विनोबा के अनुसार ईश्वर सर्वशक्तिमान् है। वह हमारा माता पिता एवं गुरु के समान है। वह हम सबको शक्ति प्रदान करता है तथा माता पिता एवं गुरु की भाँति हमारा निर्देशन करता है। कु भकार की भाँति वह हमारा निर्माण नहीं करता। 'हम मिट्टी के खादा नहीं हैं। हम जीवन चतना हैं। जत वह हमारे साथ मिट्टी के जोड़े के समान व्यवहार नहीं कर सकता।' ^३

मदमे बड़ी बात तो यह है कि ईश्वर एवं मानवीय मूल्यों में कोई विशेष भेद ही नहीं है। इसलिए विनोबा इस सभी प्रकार की शुभ भावनाओं एवं विचारों का सार मानते हैं। वे कहते हैं—'ईश्वर तो शुभ गुणों की मूर्ति है। वह गुणों के रूप में ही प्रकट होता है। पर गुणों के चांगे जोर दोषों का आवरण जमा ही रहता है। जब हम गुण-ग्रहण करने की शक्ति प्राप्त करेंगे तभी ईश्वर-दर्शन होगा।' ^४ गीता प्रवचन में तो वे ईश्वर को स्थूल सूक्ष्म सुक्ष्म, अक्षुब्ध, सरल एवं मिश्रित सभी में व्याप्त मानते हैं।^५ आत्मज्ञान और विज्ञान में वे ईश्वर और उनके गुण—ज्ञान को एक ही मानते हैं।^६ गुण स्वरूप होने के कारण वह भिन्न भिन्न व्यक्तियों में सदगुणों के रूप में आवश्यकतानुसार प्रकट होता रहता है।^७ यदि कल्पना में चाहें तो हम किसी गुण को तत्त्व में अल्प कर सोच सकते हैं। परंतु वास्तव में ऐसा नहीं किया जा सकता। ऐसा करने में यदि "तत्त्व की मर्यादा मिट जाती है तो बेम्बाद" अवश्य हो जाती है।^८ विनावा ईश्वर-साक्षात्कार की दृष्टि में उनके गुण-स्वरूप मानना आवश्यक समझते हैं।^९ इसलिए ईश्वर का ज्ञान मध्य प्रेम एवं कृपा के रूप में

१ उपरिवन्, पृ० ५१।

२ उपरिवन्, पृ० ५१।

३ Bhava Vinoba Talks on Gita p 9 10

४ विनोबा चिंतन, अंक २०-२१, पृ० ४०२।

५ Bhava, Vinoba Talks on Gita p 138

६ भावे विनावा आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ४१

७ Nargolkar, Vasant The Creed of St Vinoba Bhave,

८ भावे, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान पृ० २४।

ही हो सकता है। फिर भी इनके द्वारा पूर्ण ईश्वरत्व की अभिव्यक्ति नहीं बल्कि उसके अज्ञान^१ की अभिव्यक्ति होती है। इसके अतिरिक्त ईश्वर के अनेक गुण हैं जिन्हें विनोबा न 'और भी है' (and also) के सिद्धांत के द्वारा व्यक्त किया है।^२

सर्व धर्म-समन्वय को ध्यान में रखकर विनोबा न ईश्वर की कुछ प्रचरित विशेषताओं का उल्लेख प्रमुख धर्मों के आचार पर अपनी पुस्तक नाममाला में किया है। उनके अनुसार ईश्वर की अनन्त विशेषताएँ हैं अतः उनके अनेक नाम हैं। प्रत्येक नाम के द्वारा ईश्वर की अलग-अलग शक्ति की अभिव्यक्ति होती है। अतः ईश्वर विनोबा के लिए अनुकूलता, स्वच्छता, पुण्यपण्या, योग्य सामुदायिकता, गुणमयन्तता, दोष मुक्तता, पूर्णता, प्रबुद्धता, महत्ता, ताम्ब्य, विकरालता, निर्भयता, प्रभावशीलता, मंगलकारिता, सत्य, प्रेम, कृपा, विशद रूपता, बाणी-स्वरूपता, चैतन्य आनन्द तापत्रिता एवं आत्मस्वरूपता आदि गुणों से सम्पन्न है।^३

गाँधी की भांति ही विनोबा यह मानते हैं कि ईश्वर का अवतार मनुष्य में होता है। परन्तु ईश्वर के सगुण गुणों का अवतार नहीं होकर एक विशेष जाति का अवतार होता है। उनके लिए 'पूर्ण' और 'अवतार'—यही दोना आत्मविरोधी पद हैं।^४ यहाँ यह विचारणीय है कि गाँधी अवतार मनुष्य के असाधारण धार्मिक-गुणों पर क्या दल है विनोबा इस प्रकार का विरोधीकरण नहीं करते। वे 'ईश्वरत्व' का प्रयोग कर ही मनुष्य हो जाते हैं। ईश्वरत्व में सभी प्रकार के गुणों का समावेश हो जाता है।

ऊपर के विवरण से यह स्पष्ट होता है कि विनोबा का ईश्वर कोई व्यक्ति नहीं है। यह विभिन्न प्रकार की शक्तियों एवं मूल्यों का ही सूचक है। यही

१ उपरिबन्, पृ. ० / 1

२ Bhava, Vinoba, *Talks on Gita*, p. 26

३ "ऊ तम सन् श्री नारायण तू पुरोधितम गुरु तू ।
सिद्ध बुद्ध तू एकदविनायक भक्ति पावक तू ।
ब्रह्ममन्द तू यद् शक्ति तू, दशु दित्त पञ्च तू ।
अद्वितीय तू अकाल निमय आत्मलिंग शिव तू ।
वासुदेव तौ विश्वरूप तू चिदानन्द हरि तू ।

४ विनोबा, प्रेरणा प्रवाह, पृ. ० १४० ।

५ यम इतिहास, ६-८-३१, पृ. ० २०१ ।

कारण है कि विनोबा का यह दृढ़ विश्वास है कि ईश्वर रूपी मार्गलिक मूल्यो क स्मरण से हमारे आत्मा म उन मूल्यो का जागरण जाना है । यही ईश्वर-विश्वास से फायदा है । ईश्वर-विश्वास म कोई काम बिना मिहनत नहीं हो जाना । इसने केवल जात्मशक्ति का उदय होता है । प्रायना या भजन क द्वारा आत्मशक्ति की खोज पर गांधी और विनोबा दोनों सहमत ह । परंतु गांधी आत्मा की दुर्बलताओं को डूँढन पर बल दन है, विनोबा आत्मा के सद्गुणो के स्मरण पर बल दन ह । उन की दृष्टि अभावात्मक ह, ता दूसरे की भावात्मक । परंतु गांधी और विनोबा—दोनों की ईश्वर धारणा पुष्पाय के अनुकूल है । कमवाद से इसका कोई भी विरोध नहीं है । इसम मानव की प्रगतिशील बुद्धि को सुष्ट करने की शक्ति है ।

ईश्वर को मून्यात्मक रूप में देखने के कारण विनोबा आत्मि एव नास्तिक दोनों प्रकार के विरोधी दशनो का आपस में समन्वय करन है । नास्तिक दर्शन आत्म प्रयत्नवाद म ही समाप्त होता है । इसम ईश्वर कृपा का कोई स्थान नहीं है । बौद्ध-दर्शन का शून्यवाद इसका ज्वलत उदाहरण है । नास्तिक-दर्शन (वेदात) मोक्ष की प्राप्ति क लिए ईश्वर विश्वास एव उसकी कृपा आवश्यक मानता है । विनोबा के अनुसार इन दोनों प्रकार के दशनो में कोई मौलिक भेद नहीं है । अंतर केवल इतना ही है कि पहला निषेधात्मक भाषा का प्रयास करता है, परंतु दूसरा भावात्मक का ।^१ अर्थात् पहले के अनुसार “अशुभ स्मृतियों के समाप्त होन पर आत्मस्मृति जगती है तथा शुभ स्मृतियाँ आत्मसात होती है, तो दूसरे के अनुसार शुभ स्मृतियों क उदय में जब कुस्मृतियाँ समाप्त होती हैं ।” एक अवधार मिटने पर प्रकाश के उदय की बात करता है, ती दूसरा प्रकाश के उदय होन पर अन्धकार के मिटने की बात करता है । परंतु दोनों एक ही है । इसी प्रकार नास्तिक-दर्शन केवल आत्म प्रयत्नवाद में ही जत करता है । नास्तिक दर्शन आत्म प्रयत्न म एक कदम आगे ईश्वर की कृपा की आकाशा रखता है ।^२ गांधी न भी नास्तिक और नास्तिक दर्शन को एक साथ मिलाने का प्रयत्न किया था । परंतु इसने लिए उन्होंने ‘सत्य’ का सहारा लिया जो सामान्य बुद्धि से बोधगम्य नहीं है । विनोबा ‘आत्म-शक्ति के उदय’ के सहारे दोनों को आपस में मिलाने का प्रयास करते हैं । अत

१ भावे, विनोबा, प्रेरणा-प्रवाह, पृ० १११ ।

२ उपरिचत, प० १११ ।

इनकी व्याख्या अधिक बोधगम्य है। यद्यपि हमने ईश्वर-कृपा की चर्चा की है परन्तु इसकी व्याख्या ईश्वरवादिया की व्याख्या से भिन्न तथा नूतन है।

कृपा की व्याख्या के लिए विनोबा ने यद्यपि तथा ब्रह्मांड को सत्य माना है। पिता की शक्ति बहुत ही सीमित है। इसकी सहायता के लिए असीम शक्ति (ब्रह्मांड शक्ति) की आवश्यकता है। जहाँ क जगत् में सारी शक्तियाँ पिंड में ही नहीं हैं ब्रह्मांड में भी कोई शक्ति है। कुछ देखने की शक्ति आँखों में ही नहीं है, शक्ति सूँघने में भी है। सारा शक्ति हमारे पपत्ने में ही नहीं है बल्कि शक्ति आकाश में भी है। इसी तरह हमारे शरीर में जो चेतना है जिसे हम आत्मा कहते हैं वैश्व ब्रह्मांड में भी चेतना संभव है जिसकी इस आत्मा की मदद मिल सकती है। निश्चय ही कृपा की यह व्याख्या मध्ययुगीन व्याख्या से भिन्न तथा वैज्ञानिक है। आधुनिक विज्ञान यह मानता है कि संपूर्ण ब्रह्मांड में विकिरण की क्रिया होती रहती है। इनके द्वारा पदार्थों के तोड़ फोड़ की क्रिया होती है तथा इसी के कारण परमाणुओं का नये-नये ढंग में संगठन होता है जिसके कारण नये-नये गुणों का प्रादुर्भाव होता है। नये-नये गुणों के उदय के कारण उनकी शक्ति घटती-बढ़ती रहती है। अतः संपूर्ण भौतिक जगत् की भौतिक शक्तियाँ पदार्थ विनाश वा रूपान्तर उत्पन्न एवं पतन में यथासक्त होती हैं। जेम्स जोयने ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'रहस्यमय विश्व' में चमत्कार वर्णन किया है। इसी प्रकार आत्मोत्थान के लिए असीम चेतन शक्ति का सहयोग की अपेक्षा सगत रूप में की जा सकती है।

ईश्वर को गुण स्वरूप मानने से ईश्वरवाद की अद्वैतानुभूति एवं सर्वेश्वरवाद का अस्तिमितता का निराकरण आसानी में हो जाता है। ईश्वरवाद के सामने द्वैतवाद उत्पन्न होता है जिसके आपस में सबकुछ का समाधान न तो तार्किक ढंग में किया जा सकता है और न वैज्ञानिक ढंग में ही किया जा सकता है। सर्वेश्वरवाद अद्वैतवाद को मान कर सबकुछ निरूपण की तार्किक समस्या का हल तो ढूँढता है परन्तु अस्तिमित अतिशय बोद्धिकता में ईश्वर धार्मिक भावना को तुष्ट करन योग्य नहीं रह जाता है। परन्तु ईश्वर को गुणस्वरूप या मूल्यस्वरूप मान लेने में ऊपर की सभी समस्याएँ अपने आप समाप्त हो जाती हैं। गांधी और विनोबा के अनुसार ईश्वर गुण-स्वरूप होने के कारण हम सबसारा में व्याप्त भी हैं और अनन्त गुण संपन्न होने के कारण हमसे बाहर भी है। चूँकि ईश्वर का समस्त गुणों का ज्ञान नहीं हो सकता अतः वह रहस्यपूर्ण

भी है। गांधी की ही भांति विनोबा यह मानते हैं कि ईश्वरत्व का वर्णन भाषा के द्वारा संभव नहीं है। इसका प्रत्यक्ष अनुभव समाधि की अवस्था में किया जा सकता है। परन्तु दशहरत्व इस अनुभव में भी पर है। ईश्वरत्व के अनुभव में व्यक्तिगत आत्मा बदल जाती है। अतः विनोबा भी दशहर का ज्ञानात्मक मानते हैं।

(स) तुलनात्मक अध्ययन

गांधी और विनोबा के विचारों के तुलनात्मक अध्ययन में यह स्पष्ट होता है कि जहाँ गांधी, ईश्वर की धारणा 'सत्य' के आधार पर करते हैं वहाँ विनोबा के लिए 'सत्य' शुद्ध सत्ता के अर्थ में है। अतः वे 'प्रेम' का ईश्वर की व्याख्या का उत्तम साधन मानते हैं। गांधी ने भी पहले प्रेम को ही ईश्वर का रूप देना चाहा था, परन्तु कई प्रकार की कठिनाइयों के कारण वे ऐसा नहीं कर सके। हो सकता है कि जीवन में सत्य के माय प्रयोग के कारण उन्हें सत्य की ही अधिक आवश्यकता हुई हो। परन्तु विनोबा बदलती हुई परिस्थितियों में इस सत्य के साथ प्रेम और कृपा पर अधिक बल देते हैं।

गांधी और विनोबा—दोनों ईश्वर के मून्यात्मक स्वरूप पर बल देते हैं। विनोबा ने उनको इस दृष्टि का जोर विस्तार किया है। गांधी ने ईश्वर को प्रेम, निर्भयता, सत्य, शिव एवं सुन्दर आदि शुभ मूल्यों के रूप में अभिव्यक्त किया था। विनोबा ने विश्व धर्मों में जोर भी शुभ मूल्यों का सम्मिलन कर उन्हीं ईश्वर का स्वरूप प्रदान किया है। इतना ही नहीं, उनके अनुसार जिस किनो रूप में ईश्वर की उपासना की जाती है, उसके द्वारा उससे विभिन्न गुणों की ही उपासना होती है। अतः यहाँ भी विनोबा गांधी की तुलना में ईश्वर के मूल्यात्मक रूप पर अधिक तथा पारम्परिक अन्वित्ववान् ईश्वर के स्वरूप पर कम बल देते हैं।

आस्तिक और नास्तिक—दोनों प्रकार के विचारों के समन्वय का प्रयास गांधी और विनोबा करते हैं। गांधी नास्तिक का अर्थ महायवादी एवं विज्ञानवादी सन्त हैं, अतः दशहर की व्याख्या 'सत्य' के माध्यम में करते हैं। 'सत्य' दशहरवाद और विज्ञानवाद को आपस में मिश्रण की कला का काम करता है। परन्तु विनोबा नास्तिक का अर्थ बौद्ध, जैन आदि दार्शनिकों जैसे आर्य प्रवर्तनवादियों में लते हैं। अतः आस्तिक और नास्तिक दर्शनों में वे कोई मौलिक

भेद ही नहीं देखत। उनके अनुसार नामित आत्म प्रयत्नवाद में विश्वास करने के कारण अपनी सीमित शक्ति पर ही भरोसा रखता है, परन्तु आस्तिक हममें एक कदम आगे बढ़कर अनीम शक्ति में भी विश्वास करता है। पहला निषेधात्मक भाषा का प्रयोग करता है, दूसरा भावात्मक भाषा का। रविन आस्तिक और नामित दोनों आत्म-वृत्तना का विकास चाहते हैं। इस स्पष्ट होता है कि गाँधी की तुलना में विनोदा के समन्वय की पद्धति अधिक व्याख्यात्मक है।

निर्गुण-सगुण का समन्वय—गाँधी और विनोदा—दोनों का मुख्य विषय रहा है। गाँधी का ईश्वर स्वयम् शश्वत एवं अव्यक्तित्ववान् होने के कारण निर्गुण है, परन्तु साधना की दृष्टि से सगुण—निर्गुण—दोनों हैं। गाँधी इस बात को स्पष्ट नहीं कर पाते हैं कि ईश्वर सगुण और निर्गुण—दोनों कैसा है? विनोदा सगुण और निर्गुण में कोई भेद ही नहीं मानते हैं। उनके अनुसार एक ही तत्त्व सगुण, निर्गुण साकार एवं निराकार के रूप में विद्यमान है। इसकी विशद व्याख्या आम की जायगी। यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि विनोदा सगुण और निर्गुण का समन्वय गाँधी की तुलना में अधिक व्याख्यात्मक एवं यौक्तिक ढंग में करते हैं।

गाँधी और विनोदा—दोनों वदों के अनेकेश्वरवाद एवं शक्ति के अद्वैतवाद का आपस में समन्वय करने का प्रयास करते हैं। गाँधी के अनुसार ईश्वर के अनेक नामों के द्वारा एक ही तत्त्व का बोध होता है। परन्तु एसा बोध और ज्ञान हीना है—इसका समुचित उत्तर गाँधी नहीं दे पाते हैं। अनेक ईश्वर की उपासना से एक ही को उपासना कैसा हो जाती है—इस पर गाँधी स्पष्ट रूप में विचार नहीं करते। विनोदा ने 'एक' एवं 'अनेक' की युक्तिपूर्ण एवं शास्त्रीय व्याख्या की है। जिस प्रकार पार्श्वगत दार्शनिक स्पिनोजा ने 'एक' का अर्थ इकाई में लिया या मर्यादा में नहीं, उसी प्रकार विनोदा 'एक' का अर्थ 'अतन्वयति' में रखते हैं। उनके अनुसार 'ईश्वर एक है' वाक्य का अर्थ है, 'वह हम सब में व्याप्त है। परन्तु अनेकेश्वरवाद को के ईश्वरीय गुणों की अनेकता एवं अनन्तता के रूप में स्वीकार करते हैं। इस प्रकार इनके चिंतन में एकता तत्त्व की, एवं अनेकता गुणों की रह जाती है। अनेक गुणों से युक्त होने के कारण ईश्वर गून्वयन् भी हो जाता है। अतः विनोदा की व्याख्या अधिक सूक्ष्म, स्पष्ट, विश्लेषणात्मक एवं वैज्ञानिक है।

(३) ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण

(अ) गांधी द्वारा प्रतिपादित युक्तियाँ

गांधी और विनोबा—दोनों ईश्वर को अवगणनीय, अपरिभाष्य एवं ज्ञानागम्य मानते हुए भी, सीमित क्षेत्र में ही सही, युक्तियों के सहार उसके अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। गांधी ईश्वर की सत्ता को मुक्तिपट्ट की रखागणित की भाँति स्वतः सिद्ध मानता है।^१ अतः इसका संबन्ध में कुछ भी तर्क करना व्यर्थ समझते हैं। वे कहते हैं—‘जब हम अपनी सत्ता में विश्वास करते हैं, तो ईश्वर की सत्ता में अवश्य ही विश्वास करना चाहिए, क्योंकि ईश्वर सभी प्रकार के जीवन के संयोग का नाम है’।^२ ईश्वर की सत्ता में अविश्वास करना अपनी सत्ता में अविश्वास करना है जो आत्म विरोधी बात है।^३ यहाँ पर यह ध्यान देने योग्य बात है कि पाश्चात्य दार्शनिक डेकार्ट एवं भारतीय दार्शनिक शंकराचार्य ने भी आत्मा की सत्ता को स्वतः सिद्ध मान कर ईश्वर की सत्ता को सिद्ध किया है। गांधी भी ईश्वर को स्वतः सिद्ध मान कर इसका अस्तित्व के प्रमाण में कुछ युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं। वे इस प्रकार हैं—

(क) कारण-संबन्धी युक्ति गांधी ने लेखा में कारणवाद सिद्धांत के आधार पर ईश्वर का सिद्ध करने का प्रयत्न हमें देखा है। वे कहते हैं—‘हमलोगों का अस्तित्व है, हमारे माता पिता तथा उनके माता पिता का भी अस्तित्व है। अतः समस्त सृष्टि के कारण के रूप में ईश्वर में विश्वास करना उचित है।’^४ इस युक्ति को डा० धीरेंद्र मोहन दत्त कारण-संबन्धी युक्ति कहते हैं।^५ परंतु गांधी की यह कारण-संबन्धी युक्ति डेकार्ट से भिन्न है। डेकार्ट ने पूर्ण सत्ता की भावना के कारण के रूप में ईश्वर का सत्ता को सिद्ध किया था। गांधी के पास ऐसी बात नहीं है। डेकार्ट ने सृष्टि के कारण के रूप में जावस्मा दोष से वचन के लिए ईश्वर का अन्तिम कारण मान लिया था।

1 Hingorani, Anand T, (ed), *The Supreme Power*, p 20

2 *Ibid*, p 20

3 *Ibid*, p 20

4 Datta, D M, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, (The University of Calcutta, 1968), p 43

5 *Ibid*, p 43

परंतु गाँधी की युक्ति में अपनी सत्ता मान ली गई है और इसी के आधार पर समस्त सृष्टि के कारण कृष्ण में ईश्वर को स्वीकार किया गया है। अतः जनवस्था दोष में बचना गाँधी का लक्ष्य नहीं है। जहाँ डकार्टे की युक्ति में तार्किकता एवं यथसत्ता है, वहाँ गांधी की युक्ति में इनके अतिरिक्त सद्गुणता भी है। विनोबा, जैसा हम पहले देख चुके हैं कि गांधी की भाँति ही सृष्टि का “परम कारण का ईश्वर मानते हैं। अतः वे गांधी की युक्ति को स्वीकार करते हैं।

(घ) विश्व व्यवस्था संबंधी युक्ति अथ दार्शनिकता की भाँति गांधी भी विश्व में व्याप्त व्यवस्था के आधार पर एक वैज्ञानिक व्यवस्थापक के रूप में ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करना चाहते हैं। इनकी युक्ति इस प्रकार है—“विश्व में व्यवस्था है। सृष्टि के सभी जड़-चेतन पदार्थ एक अनाद्य नियम के द्वारा परिचालित होते हैं। यह नियम अच्युत नहीं है, क्योंकि जीवित प्राणियों को संचालित करनेवाला नियम अच्युत नहीं हो सकता। अतः वह नियम जो सभी प्राणियों के जीवन को प्रणामित करता है, ईश्वर है।”^१ फिर नियम और नियामक—दोनों का एक होना भी ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है। डा० दत्त के अनुसार इन युक्ति में विश्व एवं प्रयोजन संबंधी दोनों युक्तियाँ आपस में मिली हुई हैं। परंतु मूलतः इन प्रयोजन संबंधी युक्ति ही माननीय चाहिए।

(ग) नैतिक युक्ति गाँधी के अनुसार व्यक्ति नैतिक नियमों का पालन अपनी अंतरात्मा की आवाज, आदेश या ईश्वर की आवाज के कारण करता है। इस आदेश की कठोरता एवं प्रबलता तो वहाँ दिखाई पड़ती है जहाँ यह अपने मित्र, पुत्र एवं धर्म-पत्नी के विरुद्ध अनात् समस्त ससार के विरुद्ध अनेक संघर्ष करने के लिए बाध्य करता है। इसी अंतरात्मा की ध्वनि के आधार पर दी हुई युक्ति को नैतिक युक्ति कहते हैं।^२ गांधी की यह युक्ति हम बात के निरपक्ष आदेश की याद दिलाती है। गांधी यह मानते हैं कि निरपक्ष नैतिकता का आधार ईश्वर ही हो सकता है। बात का निरपक्ष आदेश वस्तुस्थिति का आदेश है, ईश्वर का आदेश नहीं। ईश्वर को अलग में बात नैतिकता की रक्षा के लिए आवश्यक

१ उपरिवन् पृ० ८३।

२ उपरिवन्, पृ० ८३।

मानते हैं जिममे उनवे दर्शन मे एक दरार पैदा होनी है जो गांधी ने नहीं है। गांधी के चिंतन म नैतिक नियम और ईश्वर—दोनों का एक हो जाता है।

(घ) ऐतिहासिक युक्ति गांधी ने अनुमार ईश्वर धारणा सृष्टि के आदिकाल से ही बुद्धिमानो एव मुखौं—सभी मे चली आ रही है।¹ अतएव ईश्वर का अस्तित्व तथ्य है। गांधी का यह प्रमाण एक प्रकार म मौलिक धार महत्वपूर्ण तो है लेकिन विवादास्पद भी है। बहुत ऐसी छोटी-छोटी जातिया है जिन्ह ईश्वर प्रत्यय का पता नहीं। बहुत कम लोग भी हैं जो इश्वर का अस्तित्व बुद्धिपूर्वक स्वीकार नहीं करते। आधुनिक भाषा विश्लेषणवादी तो ईश्वर धारणा को ही अर्थहीन मानते है क्योंकि उसका इन्द्रियानुभव नहीं होता है। परंतु हम कह सकते है कि किसी भी धारणा की साधकता का इन्द्रियानुभव एकमात्र प्रमाण नहीं है। सामान्य भाषा की दृष्टि मे देखन पर ईश्वर धारणा सार्थक है क्योंकि इसका प्रयोग बहुत लोग करत हैं। अत गांधी की इस युक्ति मे बहुत तो नहीं, थोडा बल जरूर है।

(ङ) श्रुति प्रमाण यद्यपि गांधी शास्त्र के अर्थ म श्रुति प्रमाण का प्रयोग नहीं करते परंतु वे साधु-महात्माओ के अनुभव को भी ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण मानते हैं।² उनके अनुमार साधु सत्तो न ईश्वर का अनुभव साक्षात् रूप मे किया है। इसलिए उनके बचन झूठे नहा हो सकते। अत ईश्वर का अस्तित्व है। गांधी की यह युक्ति उनकी ज्ञान मीमांसा के साथ संगति नहीं रखती है। जैसा हम ज्ञान-मीमांसा के अध्याय मे दख चुके है कि वे अबोध होने पर शास्त्र बचन एव ईश्वर-प्रेरित वाक्यो को भी गलत एव युक्तिमग्न होने पर बालक के कथनों को भी सत्य मानने के लिए तैयार है। परंतु यहाँ पूर्णरूपेण सत् महात्माओं की अनुभूतियो पर आश्रित हो जान ह। यह कोई आवश्यक नहीं कि सत् महात्माओं की अनुभूतियाँ बोद्धि हा ही। इमन्ति

1 "Since belief in God is co-existent with the human kind, existence of God is treated as a fact more definite than the fact that the Sun is"—Kher, V B, *In Search of the Supreme*, (Ahmadabad, Navajivan Publication) Vol I, pp 24-25

2 Dutta, D M, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 44

यह प्रमाण उतना सबल प्रमाण नहीं है। यद्यपि शंकर और विनोबा जैसे प्रखर तार्किकों ने भी अंतिम रूप में शब्द प्रमाण का सहारा लिया है।

(च) उपमान गाँधी न उपमान के सहारे यह सिद्ध किया है कि ईश्वर का ज्ञान नहीं होने पर भी उमका अस्तित्व निर्विवाद है। उन्होंने एक बार मैसूर राज्य की निर्बल एवं अनपठ जनता में उस राज्य के राजा एवं राज्य-नियम के सबध में पूछा। परंतु उन लोगों ने इनके सबध में अपनी अज्ञानता प्रकट की। उन्होंने केवल इतना ही कहा कि कोई भगवान मैसूर का शासन करता है। इस घटना से गाँधी यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जब एक छोटे-से राज्य के राजा के सबध में वहाँ की जनता को ज्ञान नहीं हो सकता, तो ईश्वर, जो रानाया का राजा है, जो समस्त ब्रह्मांड में व्याप्त है—उसको एवं उसके नियम को हमारे जैन सहीम मानव कैसे जान सकते हैं? परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि ईश्वर की सत्ता नहीं है।^१ वस्तुतः सत्ता और ज्ञान—दोनों के दो क्षेत्र हैं। संपूर्ण सत्ता का ज्ञान संभव नहीं होने पर भी उसकी सत्ता को कोई भी नहीं धाती। विनोबा ने भी इस प्रमाण को दूसरी उपमा के सहारे प्रस्तुत किया है, जैसा हम पहले देख चुके हैं। उनकी उपमा 'राजा-प्रजा' के स्थान पर माता एवं गर्भस्थ शिशु की है। परंतु विचार दोनों का एक ही है।

(छ) प्रयोगवादी युक्ति उपयुक्त प्रमाणों के अतिरिक्त गाँधी ने ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए प्रयोगवादी युक्ति भी दी है। उनके अनुसार ईश्वर में विश्वास रखने से हमारी जीवन-यात्रा आसान हो जाती है। उन्हीं के शब्दों में 'विनम्र एवं मीन ईश्वर की प्रामाणिकता की स्वीकृति जीवन-यात्रा को आसान बनाती है। यहाँ तक कि पार्थिव नियम की स्वीकृति भी इसके अंदर जीवन को अपेक्षाकृत आसान बना देती है।^२ गाँधी का यह प्रमाण अमेरिकन दार्शनिक विलियम जेम्स की युक्ति से बहुत कुछ साम्य रखता है। जेम्स के

1 Hingorani, Anand T (ed), *The Supreme Power*, p 5

2 "Humble and mute acceptance of Divine Authority makes life's Journey easier, even as the acceptance of earthly rule makes life under it easier"—*Ibid*, p 6

अनुसार भी ईश्वर-विश्वास मानव को दुःखा में शांति प्रदान करता है।¹ गांधी का यह विश्वास है कि ईश्वर विश्वास के अनुसार जाचरण करने से हमारा हृदय परिवर्तित होता है तथा हमारे व्यवहार बदल जाते हैं।² यदि ईश्वर की सत्ता नहीं होती तो ऐसा परिणाम नहीं आता। यही कारण है कि निरो-श्वरवादी बौद्धो एव जैनो ने बुद्ध एव महावीर में देवत्व का आरोप कर उन्हें भी ईश्वर बना दिया। बौद्ध-दर्शन की एक शाखा में तो ईश्वरवाद प्रकट होकर आया ही। लगता है मानव-मन को एक सहारा चाहिए। ईश्वर हमारे जीने के लिए उपयोगी है। इसलिए जैसा जेम्स ने कहा कि यदि ईश्वर नहीं भी है, तो हमें उसका निर्माण करना ही है।

यहाँ यह विचारणीय है कि प्रयोगवादी तर्क अवश्य ही अंतिम रूप से हमारे ज्ञान विज्ञान का आधार है, परन्तु इसके द्वारा सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती है। तत्त्वशास्त्रीय सत्ता एक अलग चीज है एव मानसिक शांति दूसरी चीज। अतात्त्विक विश्वासों में भी मानसिक शांति मिल सकती है। परन्तु इसमें मनोवैज्ञानिक मूल्य है। परन्तु जैसा हम पहले देख चुके हैं कि गांधी का ईश्वर मनोवैज्ञानिक कल्पना नहीं है। वह वास्तविक सत्ता है जिसे उपयोगिता के आधार पर अकार्य रूप में सिद्ध नहीं कर सकते।

1 "It (belief in God) guarantees an ideal order that shall be permanently preserved" and persuades us to believe that tragedy is only provisional and partial, and shipwreck and dissolution not the absolutely final things " It possesses "an extraordinary tonic and consoling power " —James, William *Pragmatism*, p 106 Quoted in Datta, D M, *The Chief currents of contemporary western Philosophy*, p 237

2 It is proved not by extraneous evidence but in the transformed conduct and character of those who have felt the real presence of God within Such testimony is to be found in the experiences of an unbroken line of prophets and sages in all countries and climes' —Bose, N K (ed) *Selections From Gandhi*, p 8

(ब) विनोबा द्वारा प्रतिपादित युक्तियाँ गांधी की ही भाँति विनोबा भी ईश्वर के अस्तित्व को स्वतः सिद्ध मानकर उसकी सत्ता को प्रमाणित करने के लिए कुछ युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं जिन्हें हम निम्नलिखित रूप में उपस्थित कर सकते हैं—

(क) उपमान ईश्वर के बाद यदि किसी चीज में विनोबा आस्था रखते हैं तो वह है गणित। इस इन्होंने कई बार अपन भाषण के क्रम में अभिव्यक्त किया है। अतः गणित की उपमा का आधार पर वे ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध करते हैं। उनके अनुसार रसागणित में कुछ काल्पनिक या पारिभाषिक भागणार्थ होती हैं, जैसे, त्रिभुज, रेखा, बिंदु इत्यादि। इनके बिना एक कदम भी रेखागणित आगे नहीं बढ़ सकता। इसी प्रकार भक्तिशास्त्र में ईश्वर के बिना एक कदम भी आगे बढ़ा नहीं जा सकता है। एक शालिग्राम की छोटी मूर्ति में सबध्यापी परमेश्वर को देखना पता है। विनोबा यह तर्क करते हैं कि यदि भूमितिशास्त्र की कल्पना या “मानो” पागल्पन का परिणाम नहीं है, तो फिर भक्तिशास्त्र की कल्पना या “मानो” कैसा पागल्पन हो सकता है? वस्तुतः इन कल्पनाओं को विशुद्ध रूप में काल्पनिक नहीं माना जा सकता है क्योंकि रेखा, बिंदु आदि कल्पना के आधार पर ही घरेली पर हम वास्तविक परिवर्तन का कार्य करते हैं। इसी प्रकार ईश्वर धारणा की वास्तविकता का खोज इसके कार्य के आधार पर कभी भी नहीं किया जा सकता है। ईश्वर विश्वास में जीवन के महत्वपूर्ण कार्य सम्पन्न होते हैं। विनोबा का यह तर्क बहुत ही सबल एवं उचित है। यदि विज्ञान और गणित ही सत्य एवं वास्तविकता का मापदण्ड हो तो इस प्रकार के सत्य का दूसरा क्षेत्र में भी स्वीकार करना आवश्यक है।

आगे विज्ञान की उपमा को लकड़ भा विनोबा यह सिद्ध करते हैं कि ईश्वर की सत्ता को असिद्ध नहीं किया जा सकता है। विज्ञान उसी निष्कर्ष को सत्य मानता है जिस पर शोध हो सका है। जिस विषय पर शोध जारी है, विज्ञान उसे न तो सत्य और न असत्य ही मानता है।^१ ईश्वर की सत्ता पर अबतक शोध, पूरा नहीं हुआ है। अतः इसके अस्तित्व का असिद्ध करना अयोग्य है। विनोबा का यह तर्क भी अकारण और अद्वितीय है।

१ भाव, विनोबा, विनोबा चिंतन, अंक ९ पृ. ३०।

२ विनोबा गीता प्रवचन, पृ. ६९-७०

३ विनोबा चिंतन, अंक ७ पृ. ५

(स) आत्मा पर आधारित युक्ति विनोबा के अनुसार प्रत्येक वस्तु को केवल बुद्धि के सहारे प्रमाणित नहीं किया जा सकता। बुद्धि स भी ऊपर की वस्तु है हृदय जिसमें आत्मा का निवास है। आत्मा को ही ईश्वर के अस्तित्व का ज्ञान होता है। यदि यह सिद्ध कर दिया जाय कि आत्मा की सत्ता नहीं है, तो ईश्वर की सत्ता अपने आप असिद्ध हो जायगी। परन्तु विनोबा शरीर, मन म भिन्न आत्मा की सत्ता स्वतः सिद्ध मानते हैं^१। अतः ईश्वर का अस्तित्व भी स्वाभाविक रूप में सिद्ध हो जाता है।

सादृश्यानुमान के सहारे विनोबा इस तथ्य को और स्पष्ट करते हैं। जैसा हम पहले भी देख चुके हैं कि विनोबा के अनुसार जो पिंड व िए सत्य है वही ब्रह्मांड के लिए भी सत्य है। जैसे शरीर में अंतः प्राण, पृथ्वी आदि का तत्त्व है, तो ब्रह्मांड में सूर्य, वायु एवं पृथ्वी का तत्त्व है। इसी प्रकार पिंड (शरीर) में भिन्न आत्मा है एवं ब्रह्मांड में भिन्न परमात्मा या ईश्वर।^२ यहाँ यह विचारणीय है कि जो दार्शनिक दशन का मात्र लिप्यक्ष बौद्धिक प्रयत्न मानते हैं, वह ईश्वर की सत्ता को आत्मा या हृदय के आधार पर सत्य कैसे मान सकते हैं? परन्तु यहाँ यह कहना उपयुक्त होगा कि विनोबा की दार्शनिक परंपरा भिन्न है। इनके विचार में इन्द्रिय, मन, बुद्धि और आत्मा—सभी समग्र एवं अखंड रूप में संगठित हैं। अतः दशन का विषय संपूर्ण अनुभव एवं उनके ज्ञान का साधन संपूर्ण ज्ञानतंत्र है। इस आधार पर आत्मा के द्वारा ईश्वर की सत्ता दिना किसी अमर्शति के सिद्ध की जा सकती है। आत्मा के आधार पर एक दूसरे प्रकार से भी ईश्वर की सत्ता को विनोबा ने सिद्ध किया है। शंकर की भाँति व यह मानते हैं कि यदि आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकार किया जाय तो भी इसका अस्तित्व सिद्ध होता है क्योंकि यदि कोई यह कहे कि मैं नहीं हूँ, तो इससे भी उसकी आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता ही है। परन्तु आत्मा के आधार पर भीमिष चैतन्य का ज्ञान होता है। शरीर के अंदर और बाहर भीमिष चैतन्य है। इसके आधार पर यह अनुमान किया जा सकता है कि एक व्यापक चैतन्य^३ है और वही ईश्वर है।

(ग) शब्दाधारित प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए विनोबा ने भीमासको की भाँति 'ईश्वर शब्द' को ही पर्याप्त माना है। भीमा-

१ उपरिबन्, पृ० ६

२ उपरिबन्, पृ० ०

३ उपरिबन्, पृ० ०

सबको के अनुसार वैदिक देवताओं के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए उनके शब्द ही पर्याप्त हैं^१। इद्र का अस्तित्व इद्र' एव एन शब्द की ध्वनि के द्वारा ही सिद्ध होता है। वर्ण की सत्ता (व + ऋ + ण) म तथा अग्नि की सत्ता 'अग्नि' में सन्निहित है। सभी प्रकार विनोदा यह युक्ति देने हैं कि सभी ईश्वर शब्द-खण्डों में ही निहित हैं। ईश्वर प्रतिमा अथवा वह सत्य जिसे ईश्वर कहते हैं, किसी एक रूप में निश्चित नहीं किया जा सकता है। अतएव प्रत्येक शब्द-खण्ड जो इश्वर को अभिव्यक्त करते हैं, व ईश्वर के ही प्रतीक हैं। यदि यह प्रश्न किया जाय कि ईश्वर कैसा है? तो इसका उत्तर यही दिया जायगा कि वह अपने समान है। उस प्रकार अत में 'ऊँ' को ही संपूर्ण ईश्वर का प्रतीक हम मान लेते हैं। विनोदा के अनुसार 'ऊँ' केवल ईश्वर का प्रतीक ही नहीं बल्कि उसका रूप है^२। अत इश्वर का अस्तित्व है। इस युक्ति के द्वारा विनोदा ने प्रत्यय, नाम, शब्द एव सत्ता को एक साथ मिलाने का प्रयास किया है। इनकी योजना में सकेत एव उसके अर्थ—दोनों समान ही जाते हैं। साथ ही-साथ सार्थकता एव वास्तविकता का भी आपस में सम्बन्ध किया जाता है। इस युक्ति की सार्थकता उनकी बिलकूल पद्धति से ही सिद्ध की जा सकती है। विश्वपारमक तन्त्रशास्त्र के आधार पर तो इसे सटपटाग ही सिद्ध किया जा सकता है।

ऊपर की युक्ति को देखने में यह भी प्रतीत होता है कि यह अनसेतम एव चार्ट की तात्त्विक युक्ति के समान है। परन्तु विनोदा की युक्ति तात्त्विक युक्ति से भिन्न है। तात्त्विक युक्ति में भावना के अनुकूल सत्ता तात्त्विक अनिवार्यता से सिद्ध हो जाती है। परन्तु विनोदा, जैसा हम पहले देख चुके हैं, शब्द के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को इसलिए सिद्ध करते हैं, क्योंकि 'अ' से लेकर 'ज' तक सभी अक्षर एव शब्द ईश्वर के प्रतीक हैं। कोई प्रतीक किसी सत्ता का ही हो सकता है एव कोई भी सत्ता अपने को प्रतीको के माध्यम से अभिव्यक्त कर सकती है। इसीलिए शब्द या नाम ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं।

प्रतीकों के सहारे ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने में विनोदा की अपनी मौलिकता दिखलाई पती है। जिस प्रकार गाँधी ने नियम और नियामक—दोनों को एक ही समझा, उसी प्रकार विनोदा ने ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण में

१ गीता प्रवचन, पृ० ७०

२ उपरिबन्, पृ० ७१

प्रतीको एव उनमें सूचित होनेवाले सत्य—दोनों को एक साथ ही मिला दिया है। यह उनकी विशेषता है कि वे तयाकथित काल्पनिक प्रतीकात्मक, इत्यादि धारणावा को भी साथ में विलग नहीं मानते हैं क्योंकि इनका प्रभाव व्यापक रूप में हमारे जीवन पर पड़ता है। ध्यान योग के उदाहरण में यह बात और स्पष्ट हो जाती है जिसमें हम किसी भी वस्तु को ईश्वर की प्रतिमा मान कर ध्यान करते हैं और इसका चमत्कार हमारे व्यक्तित्व पर देखने को मिलता है। अतएव इन प्रतीको को असत्य का सूचक न मानकर वास्तविक मानना पड़ेगा। विनोबा की यह युक्ति अद्वितीय है।

वस्तुतः मनुष्य विशाल ईश्वर के शरीर पर एक कीड़े के समान है। सब कुछ ईश्वर है। वह सर्वात्म रूप से हमारे सामने खड़ा है। हम उसे पहचान नहीं पाते हैं। हम ऐसा लगता है कि हम पहाड़ पर चढ़ रहे हैं और नदी में तैर रहे हैं। परंतु हमारा सारा खेल ईश्वर के शरीर पर ही होता है।^१ अज्ञेयवादी यह मानते हैं कि अज्ञेय होने के कारण ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता। परंतु विनोबा ईश्वर को अज्ञेय नहीं मानते। उनकी युक्ति है कि यदि हम यह कहें कि 'ईश्वर अज्ञेय है तो इससे यह अर्थ निकलता है कि 'वह है'। यदि हम यह कहते हैं कि वह है तो फिर उसे अज्ञेय मानना युक्ति संगत नहीं है।^२

(स) तुलनात्मक विचार गांधी और विनोबा के ईश्वर को सिद्ध करने की युक्तियों को तुलनात्मक दृष्टि से देखने पर यह स्पष्ट होता है कि गांधी की युक्तियाँ प्रायः मध्ययुगीन संप्रदायवादियों की युक्तियों के समान ही हैं। उसमें कोई मौलिकता विशेष रूप से दृष्टिगत नहीं होती है। इन युक्तियों को पारंपरिक युक्ति ही कह सकते हैं। विनोबा ने अपनी युक्तियों में विज्ञान, गणित तथा अध्यात्म का सहारा लिया है। इसलिए इनकी युक्तियाँ आधुनिक तो हैं ही, साथ-ही-साथ इनमें पूरी मौलिकता और नवीनता भी है। इन्होंने अपनी युक्तियों में शंकर और मीमांसकों को भी आमंत्रित कर लिया है। अतः यहाँ यह कहना उचित होगा कि विनोबा ने गांधी की युक्तियों को स्वीकार कर उसमें

१ विनोबा चिंतन, अंक ९ पृ० ३०

२ भावे विनोबा विनोबा विचार पोथी, पृ० ३९

विज्ञान के प्रकाश में नई युक्तियाँ जोड़ दी हैं जो गांधी की युक्तियों की तुलना में अधिक सूक्ष्म एवं शास्त्रीय हैं। गांधी उपमान प्रमाण का सहारा लेते हैं, परन्तु इनके उदाहरण जन-साधारण के उदाहरण हैं, जैम मैमूर राज्य की अनपठ जनता का उदाहरण। परन्तु विनोबा का उपमान प्रमाण जन साधारण का नहीं बल्कि भिन्न-भिन्न विज्ञानों का है, जैम, गणित, जीवशास्त्र, भाषा-विज्ञान इत्यादि। अतः विनोबा ने गांधी के विचारों में बहुत ही महत्वपूर्ण अंश को जोड़ दिया है।

४ सत्य और ईश्वर

(क) 'सत्य' के अर्थ गांधी के सत्य पर विचार करने के पूर्व 'सत्य' का प्रचलित अर्थ हमें समझना चाहिए। हमारे लिए वही सत्य है जो दूसरे से पृथक् किया जा सके तथा उसपर विचार करना संभव हो। अर्थात् सत्य तार्किक दृष्टि से सोचा जा सकता है, प्रमाणित और अप्रमाणित हो सकता है। यदि हम किसी विशेष समय में एक विशेष अर्थ रखते हुए कोई कथन करते हैं और फिर दूसरे कथन में पहले कथन का अर्थ रखते हुए कुछ कहते हैं, तो ऐसे उभय वाक्यों को सत्य से विभूषित किया जाता है। इसके विपरीत यदि हम हर क्षण अपने कथनों का अर्थ बदलते रहें तो ऐसे असंगत वाक्यों को असत्य कहा जायगा।^१ परन्तु 'सत्य' का यह अर्थ उचित नहीं है। इसे हम आत्म-संगति या आत्म-सामंजस्य कह सकते हैं। तर्कशास्त्र में 'सत्यता', 'संगति' और 'संबन्धता',—तीनों अलग-अलग अर्थ रखते हैं। संगति का धर्म दो कथनों के आपसी संबंध

1 "Truth, for us is the sum of what can be isolated and counted. It is what can be logically accounted for, what can be proved to have happened or what you really mean at the moment when you say it, while keeping it somehow consistent with what you meant earlier or expect to say later" —Erikson, Erik H., *Gandhi's Truth on the Origins of Militant Non violence*, (London, Farber & Farber Ltd, 1970),

म देखा जा सकता है। सत्यता और असत्यता किसी भी प्रतिज्ञप्ति के गुण हैं, परंतु यथार्थता और अयथायत्ता किसी भी तर्क प्रणाली (argument) के अर्थ होने हैं।¹ इस प्रकार इस अर्थ में सत्य ज्ञान का धर्म हो जाता है। सत्य के इस अर्थ का ज्ञान मीमांसीय अर्थ कहते हैं।

सत्य का दूसरा अर्थ है—वास्तविक सत्ता। इस अर्थ में सत्य तत्त्वमीमासा की धारणा है। यह सभी प्रकार की सत्ता के मध्य रहनेवाली निरपेक्ष सत्ता का सूचक है। इसके अंतर्गत सापेक्ष सत्य भी आ जाते हैं परंतु अस्तित्व वादियों के सत्य की भांति सत्य केवल देव कालिक सत्य नहीं है। इन दो अर्थों के अनिर्दिष्ट मध्य का एक मूल्यात्मक अर्थ भी है। इस दृष्टि में यह एक प्रकार के नैतिक मूल्य का सूचक है। इस प्रकार ऊपर के तीनों अर्थों को सामने रखने पर सत्य के तीन विपरीतायक शब्द हो जाते हैं—असत्य, आभास, जादू यत्न।

गांधी की सत्य धारणा इन तीनों अर्थों में व्यवहृत हुई है। जब गांधी सत्य की व्युत्पत्ति सत्त्वतः के 'सत्' से करते हैं, और इसका अर्थ निरपेक्ष सत्ता में लेते हैं, तो वे सत्य का प्रयोग तात्त्विक अर्थ में करते हैं।² फिर वे जब सत्य को पारिभाषित करते हुए उसे अन्तरात्मा में स्थित ईश्वर की वाणी मानते हैं, तो यहाँ वे सत्य का प्रयोग नैतिक मूल्य के अर्थ में करते हैं।³ भारतीय प्रत्ययवाद में ज्ञान और तत्त्व का एक्य स्वीकार किया गया है। अतः जो चरम तत्त्व है वह ज्ञान स्वरूप भी है। गांधी भी सत्य को ज्ञान मानते हैं।⁴ इस प्रयोग का ज्ञान मीमांसात्मक प्रयोग कह सकते हैं। परंतु यह अर्थ आधुनिक तर्कशास्त्र के अर्थ से भिन्न है क्योंकि गांधी ज्ञान के लिए केवल निष्पत्ति को ही पर्याप्त नहीं मानते हैं। गांधी का सत्य किसी निष्पत्ति का धर्म नहीं बल्कि स्वयं ज्ञान स्वरूप है।

गांधी ने अपने चिंतन में सत्य धारणा का प्रयोग उपर्युक्त तीनों अर्थों में विशेषात्मक ढंग में नहीं कर समप्रात्मक ढंग में किया है। यह उनकी अपनी

1 Copi Irving M. *Synthetic Logic*, (New York Macmillan Co. 2nd edn 1965), p. 4

2 Hingorani Anand T. (ed) *The Supreme Power*, p. 62.

3 Prahu, R. K. (ed) *Truth is God*, p. 15

4 Hingorani Anand T. (ed) *The Supreme Power*, p. 56.

दृष्टि है। जीवन की मौलिक समस्याया के चितक होने के नाते वे तात्त्विक धारणा को ज्ञान एवं नीति के आदर्श मूल्यों से वंचित नहीं रख सकते। अतः सत्य का अखंड रूप में प्रयोग उचित ही है। परंतु इस नीति के कारण कुछ पाश्चात्य विचारक और लेखक गांधी के सत्य को ठीक म समझ नहीं पाते हैं। वे हमेशा इनके सत्य को 'सगति' के अर्थ में विश्व्यात्मक दृष्टि से स्थायी रूप में देखना चाहते हैं जिसमें उन्हें नैराश्य मिलता है। वे गांधी के सत्य को अपने सचि में डाल कर समझना चाहते हैं, गांधी के अर्थ में नहीं। जैम एरिक एरिकसन ने गांधी के सत्य को प्रयोजनमूलक प्रवाह' (meaningful flux) माना है जिसका कोई निश्चित और सुष्ठ आधारविंदु नहीं है। परंतु यह विचार भ्रमपूर्ण है। सर्वप्रथम सत्य को उन्होंने मात्र 'सगति' के अर्थ में समझना चाहा है जो अपने आप में बहुत ही संकुचित है। गांधी ने अपनी समन्वयवादी नीति के कारण सत्य का प्रयोग व्यापक अर्थ में किया है। दूसरी बात यह कि सर्वज्ञानीय दार्शनिक के विचारों को विश्व्यात्मक तकशास्त्र के माध्यम से समझना भ्रम है। इसके लिए रचनात्मक और मूलध्यात्मक तथा प्रयोगात्मक तर्कशास्त्र का सहारा लेना पडगा। फिर एरिकसन गांधी को मात्र मनो विश्वरणवाद के आधार पर समझना चाहते हैं। गांधी-जैम महान् व्यक्तित्व को समझने के लिए मनोविज्ञान और मनोविश्वरण के साथ-साथ उनके वास्तविक जीवन तथा उनके जीवन के लक्ष्य को समझना भी महत्त्वपूर्ण है। आचार्य कुलशानी ने ठीक ही यह माना है कि समन्वयात्मक विचार में तात्त्विक विरोध पाना आसान है क्योंकि सम वय में विरोधियों को आपस में मिलाने का प्रयास रहता है जो आकारिक तकशास्त्र के नियम के विरुद्ध है। परंतु आकारिक तर्कशास्त्र समय के साथ बदलता हूँ जीवत परिस्थितियों के आवश्यक परिवर्तन

1 Gandhi had tried to erect a bulwork based on radical factualness obsessive punctuality and absolute responsibility—all with in a meaningful flux which he called Truth —Erikson Erik H *Gandhi's Truth on the origin of Militant Non violence* p 44

2 *Ibid*, pp 395-96

को नहीं समझ सकता ।¹ फिर गाँधी ने तो स्पष्ट शब्दों में कहा है—“मैं जब कभी लिखता हूँ तो यह नहीं सोचता हूँ कि मैंने पहले क्या कहा है, मेरा उद्देश्य पूर्व कथनों और प्रश्नों के प्रति सगति रखना नहीं बल्कि सत्य के साथ सगति रखना है जो दी हुई परिस्थिति में सामने आता है । इसका परिणाम यह हुआ कि मैं एक सत्य से दूसरे सत्य की ओर प्रगति कर रहा हूँ ।”² इन सब कारणों से गाँधी के सत्य के प्रति एरिक्सन की धारणा भ्रमपूर्ण मान्य पड़ती है ।

गाँधी की ईश्वर-धारणा की सबसे बड़ी विशेषता है—सत्य के साथ इसका एकीकरण । जपन अनुभव के पश्चात् गाँधी इस निष्कर्ष पर आए कि ईश्वर सत्य के सिवा कुछ और नहीं है । उन्होंने ईश्वर और सत्य का संबंध दो प्रकार से निरूपित किया है । ‘ईश्वर सत्य है’ वाक्य के द्वारा एक विशेष प्रकार का संबंध सूचित होता है और ‘सत्य ईश्वर है’ वाक्य से दूसरे प्रकार का । यत् यहाँ विचार कर हम यह देखेंगे कि दोनों प्रकार के वाक्यों के द्वारा ‘सत्य’ और ‘ईश्वर’ का संबंध किस प्रकार निरूपित हुआ है ।

1 “It is easy to find logical inconsistencies in synthetic thought. Synthesis implies the union of opposites that would appear contradictory in formal logic. One-sided and partial propositions, granted the basic postulates and pre-suppositions, can be proved by the rules of formal logic. But the conclusions of such thought and reasoning, having been arrived by abstraction, as in mathematics, are only formally and theoretically valid. Their application to life is strictly limited. Organic situations which grow through the flux of time and the changes brought about by conscious human thought and effort escape strict analysis or rules of formal logic.”—Kripalani, *J. B. Gandhi: His Life and Thought* p 317

2 *Ibid*, p 330

(ख) सत्य और ईश्वर'

(अ) 'ईश्वर सत्य है' इस वाक्य के द्वारा गांधी यह बतलाना चाहते हैं कि ईश्वर को पारिभाषित करने का एकमात्र व्यापक शब्द 'सत्य' है।¹ अतएव ईश्वर परिभाष्य और सत्य इसकी परिभाषा है। हिन्दू, दंडाई या अस्साम धर्मों में ईश्वर के जिन गुणों और नामों की चर्चा हुई है, वे ईश्वर को समुचित रूप में पारिभाषित करने में असमर्थ हैं क्योंकि अंतिम रूप में वे सत्य पर ही आश्रित हैं।² 'ईश्वर सत्य है' वाक्य के द्वारा ही ईश्वर का 'सबसे पूर्ण विवरण' प्रस्तुत होता है।

'ईश्वर सत्य है' वाक्य के विशेषण में कई प्रकार के अर्थ लगाए जा सकते हैं और तदनुसार 'ईश्वर' और 'सत्य' के बीच संबंध भी भिन्न भिन्न प्रकार के हो सकते हैं। सामान्यतः हमें ऐसा लगता है कि 'ईश्वर', वाक्य के उद्देश्य होने के कारण द्रव्य या सत्ता का द्योतक है तथा 'सत्य', वाक्य के विषय होने के कारण गुण का सूचक है। इस अर्थ में 'ईश्वर' और 'सत्य' में द्रव्य-गुण संबंध स्थापित हो जाता है। परंतु यह व्याख्या सटीक और सुन्दर नहीं मालूम पत्ती। दूसरी व्याख्या, यह की जा सकती है कि 'सत्य' ईश्वर का गुण नहीं बल्कि शर ही है। गांधी ने एक जगह ऐसा माना भी है।³ इस अर्थ को लेने पर 'ईश्वर' और 'सत्य' के बीच में तादात्म्य संबंध स्थापित होता है। यह हम सत्य को ईश्वर का गुण नहीं मानकर ईश्वर मानते हैं तो यहाँ सत्य का अर्थ 'चरम तत्त्व या 'निरपेक्ष सत्य' हो जाता है। फिर निरपेक्ष सत्य की अन्त ज्ञान और अन्त आनंद संपन्न मानना ही पड़ेगा। अतः 'ईश्वर सत्य है' वाक्य का अर्थ हुआ 'ईश्वर सच्चिदानन्द है।' निरपेक्ष सत्य का कोई विशिष्ट रूप नहीं होता? अतः ईश्वर एक प्रकार का

1 "Truth is the only comprehensive attribute of God. Other attributes are only partial expressions of the reality that is God." Hirgorani Anand T (ed) *The Supreme Power*, p 62

2 *Ibid* p 58

3 *Ib d* p 59

4 "Truth is not a mere attribute of God, but He is that" —Gandh *The Diary of Mahatma Desa* p 218

निर्गुण भावात्मक^१ सत्ता का रूप ले लेता है। इस प्रकार चाहे हम 'ईश्वर सच्चिदानन्द है' कहे या 'वह निर्गुण भावात्मक सत्ता है' कहे—दोनों के द्वारा यह सूचित होता है कि 'ईश्वर चरम तत्त्व है'। 'ईश्वर' और 'चरम तत्त्व'—दोनों की व्याप्ति बराबर है, अतः दोनों में तादात्म्य सबब हुआ। इस तादात्म्य वाक्य से कोई नई सूचना नहीं मिलती। इसका द्वारा केवल इतना ही प्रकट होता है कि ईश्वर स्वयम् और शाश्वत सत्ता है। परन्तु यह अर्थ भी 'ईश्वर' और 'सत्य' के तादात्म्य को भलीभाँति प्रकट नहीं कर पाता है।

'ईश्वर सत्य है' वाक्य का एक तीसरा भी अर्थ लग सकता है। इस अर्थ के अनुसार नैतिक मूल्यों में सत्य को गौरी ने सर्वोच्च माना है। इसीलिए तो वे जाजन्म सत्य के लिए कष्ट झेलते रहें। अपनी सभी गलतियाँ को पिता के सामने कहना, शिक्षक के बतलाने पर भी चोरी में नकल नहीं करना, सत्य हरिश्चन्द्र नाटक से प्रभावित होना जोर स्वराज्य की तुलना में सत्य को श्रेष्ठ मानना—इत्यादि ऐसे उदाहरण हैं जो सत्य के प्रति उनकी गहरी आस्था को व्यक्त करते हैं। अतः 'ईश्वर सत्य है' वाक्य का यह अर्थ हो सकता है कि 'सत्य ही आराध्य है'। यही वास्तव में ईश्वर है। इन अर्थों में भी ईश्वर और नैतिक सत्य के बीच तादात्म्य सबब ही स्थापित होता है।

इस प्रकार पहला अर्थ तात्त्विक दृष्टि को सामने रखता है, दूसरा धार्मिक दृष्टि को और तीसरा नैतिक दृष्टि को। अतः 'ईश्वर सत्य है' वाक्य में ईश्वर वस्तुतः धर्म और नैतिकता की गंगा-यमुना तथा तत्त्वमीमांसा की गुप्त सारम्भतो के संगम पर खड़ा मालूम पड़ता है।

(ब) 'सत्य ही ईश्वर है' 'ईश्वर' और 'सत्य' का दूसरा सबब 'सत्य ही ईश्वर है' वाक्य से प्रकट होता है जिसे गांधी ने अपने बाद के जीवन में अनुभव किया। गांधी के अनुसार यह सबब अपेक्षाकृत अधिक उचित और पूर्ण है। इस वाक्य के भी भिन्न-भिन्न अर्थ लगाए जा सकते हैं। एक अर्थ तो यह लगाया जा सकता है कि "तथ्यात्मक सवाक्यों का विशेषण (सत्य) व्यक्तित्वपूर्ण आध्यात्मिक वास्तविकता (ईश्वर)

1 Ram Nathan, P S, 'God is Truth', *The Philosophical Quarterly*, October 1952, p 179

है" परन्तु यह अर्थ सगत नहीं है। जैसा हम देख चुके हैं कि गांधी का सत्य सध्यात्मक वाक्यो का विशेषण नहीं है। इसी प्रकार गांधी के ईश्वर को भी व्यक्तित्वपूर्ण आध्यात्मिक वास्तविकता नहीं कहा जा सकता क्योंकि गांधी का ईश्वर अव्यक्तित्वपूर्ण और व्यक्तित्वपूर्ण दोनों है। वस्तुतः 'ईश्वर' का अर्थ मात्र व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर से लेना ही भूल है। यदि इस अर्थ को लिया जाय तो सचमुच 'ईश्वर' और 'सत्य' के बीच कोई संबंध स्थापित नहीं होगा और वाक्य निरर्थक घोषित हो जायगा।

इस वाक्य का दूसरा अर्थ यह हो सकता है कि 'सत्य शुभस्य के गुणों से संपन्न है'। 'ईश्वर सत्य है' वाक्य में ईश्वर का चरम तत्त्व माना गया था, परन्तु उस चरम तत्त्व का स्वरूप निरूपण नहीं हुआ था। इस वाक्य में चरम तत्त्व का स्वरूप निरूपण होता है। अर्थात् चरम तत्त्व शुभ मूल्यों से समाविष्ट हो जाता है। ईश्वर को सर्व-शक्तिमान, सर्वज्ञाता, सर्वश्रियामी, और सभी शुभ मूल्यों का सगम माना जाता है। सत्य का स्वरूप भी कुछ ऐसा ही है। अतः 'सत्य ही ईश्वर है' का अर्थ है—'सत्य' सभी शुभ मूल्यों में परिपूर्ण है। यह अर्थ लेने से 'सत्य' और ईश्वर में द्रव्य-गुण संबंध स्थापित हो जाता है। 'सत्य' द्रव्य, आधार और ईश्वर गुण या धर्म बन जाता है।

तोसरे अर्थ में 'ईश्वर' को 'सत्य' का एक उपलक्षण माना जा सकता है जो विभाज्य है।¹ वस्तुतः 'सत्य' एक व्यापक पद है। इस शक्ति और विनोबा के ब्रह्म के समान व्यापक मान सकते हैं। परन्तु ईश्वर उस सत्य के अन्दर की चीज है। शक्ति और विनोबा दोनों ने ब्रह्म की तुलना में ईश्वर को कम व्यापक माना है। परन्तु ब्रह्म के सबसे समीप ईश्वर तत्त्व है। ठीक इसी प्रकार यह लगता है कि गांधी का सत्य भी सर्वोच्च सत्ता है, जिसका वर्णन उसके समीप की सत्ता ईश्वर के द्वारा किया जा सकता है। इस अर्थ को लेने

1 Masih, Y, Presidential Address, *Proceedings of the 25th Session of the Bihar Darshan Parishad*, (Deoghar, 1968), p 15

2 Ram Nathan, P S, 'God is Truth', *The Philosophical Quarterly*, October, 1952, p 180

3 सिंह, डा० रामना, 'सत्य ही ईश्वर है', अखिल भारतीय दशन परिषद् के १९वें अधिवेशन में पठित निबंध सं, पृ० ५।

में ईश्वर और 'सत्य' का तादात्म्य सबंध खंडित हो जाता है तथा इस वाक्य के द्वारा बुद्ध नावीन्य का प्रतिपादन होता है ।^१

इस वाक्य का एक चौथा अर्थ भी किया गया है । 'ईश्वर सत्य है' वाक्य के द्वारा हम मात्र ईश्वर का विवरण सत्य गुण के आधार पर देते हैं जो आवश्यक रूप से अन्य गुणों को अपेक्षा प्रमुख नहीं भी हो सकता है । अतः 'सत्य' के द्वारा 'ईश्वर' का आशिक विवरण प्रस्तुत किया जाता है । परन्तु जब हम 'सत्य ईश्वर है' वाक्य पर आते हैं तो सत्य और ईश्वर के बीच सबंध पूर्ण हो जाता है । 'सत्य', ईश्वर का विवरण नहीं रह कर उनका सार बन जाता है, अतः यह ईश्वर की परिपूर्ण परिभाषा हो जाती है ।^२

इस दृष्टि से 'सत्य ईश्वर है' का अर्थ यह हो सकता है कि ईश्वर चाहे किसी विशेष प्रतिज्ञाति या प्रतिज्ञातियों के समूह अथवा संपूर्ण प्रतिज्ञातियों के सत्य के सात तादात्म्य सबंध रखता है । ऐसी परिस्थिति में किसी भी सत्य प्रतिज्ञाति को ईश्वर मानना पड़ेगा ।^३ कोई विशिष्ट सत्य प्रतिज्ञाति अपनी सत्यता दूसरों सार्वभौम सत्य प्रतिज्ञाति में प्राप्त करती है जो नियम कहलाता है । नियम का यहाँ अर्थ केवल प्राकृतिक नियम ही नहीं बल्कि नैतिक, सौंदर्य बोधक और अन्य सभी नियम हैं । इस प्रकार ईश्वर ज्ञात और अज्ञात सभी प्रकार के नियमों का पर्यायवाची हो जाता है तथा सत्य सभी सत्य प्रतिज्ञातियों का मगल-

१ उपरिबन्, पृ० ५ ।

२ "When we say 'God is truth', we are only ascribing one property to him which need not have priority over other properties that may so be ascribable. What is offered here is a partial description of God. But when to this is added its converse "Truth is God", the identification of God with truth is complete. Truth is no longer part of the description of God, but it's entire essence, its complete definition"—Thakur, S C, "Gandhi's God", *International Philosophical Quarterly*, Vol XI, No 4, December 1971, pp 485-495, p 487

३ *Ibid*, p 487

भाषी अर्थ रखन लगता है^१ इस प्रकार यहाँ ईश्वर का अर्थ सभी सत्य नियम या प्रतिज्ञाप्तियो के अर्थ में ही लिया गया है।^२ समीक्षात्मक दृष्टि से देखने पर हम व्याख्या की सार्थकता केवल विशिष्टात्मक दृष्टि में है। परन्तु गांधी का सत्य शक्ति स्वल्प भी है जो इसके तत्त्वज्ञात्रीय स्वल्प का प्रकट करता है।

‘सत्य ईश्वर है का एक अर्थ यह ही भवता है कि ‘सत्य से दंडकर कोई पादायक तत्व नहीं है।’ गांधी के अनुसार सत्य पर चरने में असीम आत्म शक्ति प्राप्त होती है। अनभव में असभव काय भी अनुप्य अपन जीवन में सत्य के वच पर कर नेता है जैसा गांधी ने किया भी। अतएव जो शक्ति हम ईश्वर भजन, पूजा या ईश्वर कृपा में प्राप्त नहीं होती वह शक्ति हम सत्याचरण में मिलती है। सत्य की साधना को गांधी सर्वोच्च मानन भी है और इसके लिए निष्काम कर्म पर दल देने हैं। अत ऊपर का वाक्य यह व्यक्त करता हुआ प्रतीत होता है कि जो कार्य ईश्वर में विश्वास करने से नहीं होता है वह कार्य सत्य में विश्वास करने में होता है। अत सत्य ही ईश्वर है’ कहना उचित उचित समझा। इस अर्थ के अनुसार ‘सत्य और ईश्वर में कारण-कार्य संबंध स्थापित हो जाता है।

अब हम देखना है कि गांधी ‘ईश्वर सत्य है’ वाक्य में ‘सत्य ही ईश्वर है’ वाक्य पर कौसे आये ?

सत्य की प्राथमिकता के पक्ष में गांधी ने कई प्रमाण प्रस्तुत किये हैं। एक ही अर्थ की दृष्टि में सत्य व्यापक और काफी स्पष्ट है। साधना के विचार में ‘प्रेम’ का प्रयोग किया जा सकता था परन्तु एक तो आत्म भाषा में कभी-कभी प्रेम का प्रयोग ‘वासना के अर्थ में भी होता है और यदि प्रेम’ के अर्थ में ईश्वर को माना भी जाय, तो इसका बोध सर्वनामान्य को नहीं होता। अत अर्थ की दृष्टि से ‘प्रेम’ अभाव और व्यापकता को दृष्टि से सीमित है। परन्तु ‘सत्य’ के साथ ऐसी बात नहीं है।^३

1 Ibid, p 487

2 Ibid p 489

३ ‘सत्य की अस्तित्व की व्याख्या या आत्यन्तिक यथावत्वादी व्याख्या गांधी की उदात्त आध्यात्मिक नैतिक रहस्यानुभूति के अनिहित उनकी पत्रवादी दृष्टि भी प्रकट करती है—सिद्ध डा० रामजी सत्य ही ईश्वर है पृ० ९।

4 Hingorani, Anand T (ed), *The Supreme Power*, p 59

ईश्वर शब्द स्वयं अप्रापकता की दृष्टि से सत्य को तुलना में मुक्त है क्योंकि ईश्वर में विश्वास करने वाले कुछ ही इने गिन लो है । परन्तु दर्शन के दृष्टि हास में बहुत म ऐम निरीश्वरवादी देखन को मिलन है जा सशयवाची जयवा अथ यवादी होने पर भी सत्य में विश्वास करते है । सत्य में इश्वरवाची और निरीश्वरवादी—दोना आसना रखते है ।^१ अतः सत्य ईश्वर है विरोध उपमुक्त वाक्य है ।

ईश्वर के नाम पर दुर्भाग्य में ही मही, अनेक प्रकार के घृणित व्यापार होने हैं, जिसका इतिहास माक्षी है । इश्वर और धर्म के नाम पर अनेक खून खराविया होती रहती है । इस्लाम और सिक्ख धर्म के प्रचार में खून-खराबी ही छिना है । सत्य के नाम पर भी विज्ञान में प्रयोगादि में पशुओं के साथ क्रूरता बरती जाती है, परन्तु वह धर्म आदि के नाम पर हुइ हिमा की तुलना में नगण्य है । गांधी की राय में जब हमारी बुद्धि ही सीमित है, तो किसी भी शब्द का प्रयोग हम क्यों न करें, उनमें कुछ श्रुटियाँ रहगो ही ।^२ परन्तु सत्य सर्वश्रेष्ठ है ।

पुन गाँधी यह मुक्ति देने है कि गुजराती में 'गाड ग्ग अथ ईश्वर (गालिक) से लिया जाता है जिमका अर्थ होना है शासक ।^३ यदि शासकी के शासक क अर्थ में ईश्वर को लिया जाए तो हमारी सभूण नैतिकता का आधार ईश्वर दण्ड भय हो जाएगा । फिर इश्वर को शासकी का शासक मानना भी बोधगम्य नहीं है । अतः विगुद्ध शुभ को नैतिकता का आधार मानने तथा बोधगम्यता लान के लिए 'ईश्वर की तुलना में सत्य' अधिक महत्वपूर्ण है ।^४

यदि यह कहा जाय कि ईश्वर का दर्शन हाता है, या हम इश्वर की आवाज सुनते हैं तो यह बात मल ही कुछ रहस्यवादिया के अतर्तम की स्वर्ण करे किन्तु यह हमारी सामान्य बुद्धि का नहीं अँचती है । परन्तु सत्य का दर्शन

1 *Ibid*, p 59

2 *Ibid*, p 60

3 *Ibid*, p 62

4 Pondering over the matter like this I found that God is Truth is an incomplete sentence 'Truth is God' is the fullest expression of our meaning in so far as it can be set forth in human speech' *Ibid*, p 62

आर सत्य की आवाज का श्रवण बोधगम्य है।^१ सच सबके सामने है। सच को धाँच नहीं।

हिंदू और इस्लाम धर्मों में ईश्वर को निरपेक्ष सत्ता का भी सूचक माना गया है। उपनिषद् में 'सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म' है तो महाभारत में 'सत्यं ब्रह्म सनातनम्' कहा गया है। अतः सत्य ब्रह्म के अर्थ में प्रयुक्त है। इस्लाम के कलाम में भी कहा गया है—एक ही ईश्वर सत्य है (ला इलाह इल्लाह)। अतः गांधी न सत्य ही ईश्वर हैं वाक्य को सबसे अधिक सतोपग्रह मानता है।^२

गांधी का 'ईश्वर सत्य है वाक्य' में 'सत्य ईश्वर है वाक्य' पर आना कई दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है। यहाँ मानो श्रद्धा से विवेक की ओर, धर्म से आध्यात्मिकता की ओर ससीम से असौम्य की ओर तथा सापेक्ष नैतिकता से निरपेक्ष नैतिकता की ओर हम प्रगति कर रहे हैं। यह परिवर्तन मानो गांधी के अखंड सत्य के प्रति शोच अथवा जीवन की गहरी अनुभूति का प्रतिकूल है जिसे अनुमित ज्ञान नष्ट रहा जा सकता है। सचमुच यह ईश्वरवाद से अद्वैतवाद की ओर प्रगति है तथा अधविश्वास और निष्क्रियता के ऊपर खुली दृष्टि तथा कृतव्य परायणता का प्रहार है। इसमें मात्र ईश्वर पर आधारित विवादास्पद दर्शन को सत्य पर आधारित सर्वमान्य समग्र-दर्शन से मिलाने का प्रयास है।

'ईश्वर सत्य है वाक्य' तात्त्विक परिभाषा की दृष्टि से भी दोषपूर्ण है। तात्त्विक परिभाषा का एक नियम है कि परिभाष्य से परिभाषा की व्याप्ति न तो अधिक होनी चाहिए और न कम। यदि परिभाषा की व्याप्ति कम रही तो अव्याप्ति का दोष और अधिक रहने पर अतिव्याप्ति का दोष आ जाता है। ईश्वर सत्य है वाक्य में ईश्वर की व्यापकता है—ईश्वरवादियों की कल्पना का ईश्वर। सत्य की व्यापकता है—ईश्वरवादियों का ईश्वर नामितकों का वैज्ञानिक सत्य और अन्य अज्ञात सत्य। अतः परिभाष्य से परिभाषा अधिक हो जाती है, इसलिए अतिव्याप्ति का दोष उत्पन्न होता है। परंतु 'सत्य ही ईश्वर है वाक्य' इस दोष से मुक्त है। गांधी के मतानुसार सत्य और ईश्वर समव्याप्त हैं क्योंकि सत्य ही ईश्वर है। परंतु यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि सत्य और ईश्वर गणितीय अर्थ में नहीं बल्कि व्यावहारिक अर्थ में एक-दूसरे के बराबर हैं। डा० धीरेन्द्र मोहन दास यह मानते हैं कि आधार

1 *Ibid* p 62

2 'The definition Truth is God gives me greatest satisfaction —*Ibid*, p 60

वाक्य 'ईश्वर सत्य है' से निष्कर्ष वाक्य 'सत्य ही ईश्वर है' पर प्रस्थान आकारिक तर्कशास्त्र के नियम के भी विरुद्ध नहीं है क्योंकि यहाँ पर सरल आवर्तन संभव है।^१ सरल आवर्तन तभी संभव होता है जब किसी वाक्य के उद्देश्य और विधेय की वस्तुवाचकता समान होती है। डॉ० दत्त शायद यह मान्य कर चुके हैं कि 'ईश्वर' और सत्य की वस्तुवाचकता समान है और इसीलिए वे सरल आवर्तन की बात करते हैं। यह ठीक है कि हमारे शास्त्रों ने ईश्वर को 'सत्य ज्ञान अनन्तम्' कहा है और गांधी ने भी ईश्वर को सत्य स्वरूप समझा है और इस दृष्टि से यह सरल आवर्तन क्षम्य समझा भी जा सकता है, किंतु वह व्यक्ति जो ईश्वर को मानता ही नहीं उसके लिए 'ईश्वर सत्य है' वाक्य तो निरर्थक हो जायगा। शायद इसी कठिनाई को दूर करने के लिए उन्होंने 'ईश्वर सत्य है' की अपेक्षा 'सत्य ईश्वर है' कहना अधिक ठीक समझा। ईश्वर को लोग भले न माने, सत्य को तो कोई अस्वीकार नहीं करता। अतः सरल आवर्तन गांधी चिंतन के सदर्थ में सही हो सकता है किंतु जो ईश्वर को मानते ही नहीं है उनके लिए यह प्रश्न ही व्यर्थ है। अतः इन युक्तिवाद को आकारिक तर्कशास्त्र में सफुट करने से कोई लाभ नहीं।

(ग) मूल्यांकन

ऊपर के विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि गांधी के अनुसार ईश्वर और सत्य दोनों में तादात्म्य संभव है। विनोबा ईश्वर और सत्य में तादात्म्य और भेद—दोना प्रकार के संबंध को मानते हैं। जैसा हम पहले देख आए हैं कि सत्य वह है जिसके जानने पर हमारी सुरक्षा होती है। परंतु ईश्वर विश्व का आध्यात्मिक सत्य और निरपेक्ष सत्य है जो बिना जाने भी हमारी सुरक्षा करता है। इस दृष्टि से ईश्वर और सत्य में भेद का संभव है। परंतु अभगवत्^२ में विनोबा ने सत्य को विश्व का आध्यात्मिक कारण माना है। व्यक्ति समाज तथा विश्व—तीनों के आधार होने के कारण इसे परमाधार भी कहा है। सत्य उनके लिए "है-पन" है, स्वव्याख्य है तथा उसमें भिन्न जो कुछ है वह व्युत्पन्न या मिथ्या है। सत्य के इस अर्थ के अनुसार ईश्वर न तो व्युत्पन्न है और न जगत के समान मिथ्या। वह स्वयं सत्य ही है। सत्य ही उसका नाम और रूप दोनों हैं। सत्य ही उसका सकल्प है। अतः सत्य और ईश्वर—दोनों अलग-अलग तत्त्व नहीं बल्कि तादात्म्यसूचक तत्त्व ही जाते हैं। परंतु 'ईश्वर' शब्द समाज में रूढ़ हो गया है। सृष्टि की दृष्टि में हम एक शासक या

1 Datta, D M, *The Philosophy of Mahatma Gandhi* p 40

२ भावे, बालक्रीडा, अभगवत्त विवेचन, पृ० ८

नियता की आवश्यकता का अनुभव करते हैं। निरपक्ष रूप से सत्य ही ईश्वर का नाम है जो पूणता का सूचक है। इस प्रकार परम तत्त्व के अर्थ में सत्य ब्रह्म और ईश्वर तीनों—विनावा की दृष्टि में समानाधिक हो जाते हैं। परंतु सामान्य अर्थ में इनका भेद कायम रहता है। फिर भी विनावा का आकर्षण सत्य और ईश्वर की अपेक्षा वेदांत की ओर अधिक है जिसमें सत्य के विभिन्न पहलुओं के समन्वय का विचार है। सत्य के किसी पक्ष का आग्रह नहीं है। अतः उन्होंने सत्य ही ईश्वर है के स्थान पर सत्य ही ब्रह्म है कहना उचित समझा।

५. ईश्वर और अशुभ की समस्याएँ

(क) गांधी के विचार अशुभ के मन्वय में मुख्यतः तीन प्रश्न उठते हैं—
अशुभ क्या है? यह क्या है? तथा शुभ मूल्यों में युक्त ईश्वर की सत्ता के साथ इसकी संगति कैसे हो सकती है? गांधी इन तीनों का उत्तर अपने चिंतन में देने हैं। प्रथम दो प्रश्नों के उत्तर देना गांधी मानव बुद्धि को सीमित पाते हैं। फिर भी यथासाध्य वे तक देने की कोशिश करते हैं। उनकी राय में अशुभ की सत्ता कथो है जार यह क्या है—ये ऐसे प्रश्न हैं जो हमारी सीमित बुद्धि के बाहर हैं। इस मन्वय में इतना ही जानना पर्याप्त है कि शुभ और अशुभ—दोनों की सत्ता है। परंतु शुभ और अशुभ का भेद केवल मानवीय स्तर का है। ईश्वर की दृष्टि में कुछ भी शुभ अशुभ नहीं है।¹

शंकराचार्य ने अशुभ की व्याख्या माया के आधार पर की थी। किंतु गांधी इसका खंडन करते हैं। हिगोरनी के विचार में गांधी दृष्टि से शंकर की यह व्याख्या 'अपूर्ण मानवता की बबबलाहट' (babbling of imperfect humanity) है। गांधी यह मानते हैं कि साधक के लिए यह जानना आवश्यक नहीं है कि अशुभ क्या है। उस क्षण ही जानना चाहिए कि ईश्वर शुभ कर्म करने वाले की सहायता करना है।

अशुभ मानव निमित्त प्रथम है। इस रूप में शुभ और अशुभ प्रकाश और अंधकार के समान रूप में विद्योती है।² शुभ की अपनी स्वतंत्र सत्ता है परंतु अशुभ के साथ पड़ी बात नहीं है। यह अपनी सत्ता के लिए शुभ पर

1 Hingoran Anand T (ed) *The Supreme Power*, p 11

2 *Ib d* p 11

3 *Ib d* p 11

जाहित रहता है। विशुद्ध जगुभ जमभव है। सावन-माध्य की एकता को मान कर गात्री यह भी बतलाने है कि जो एक परिस्थिति में शुभ है वही दूसरी परिस्थिति में अशुभ हो जाता है। परन्तु गात्री ईश्वर और ज्ञानान जसी दो स्वतंत्र शक्तियों को पना नहीं करत। वे शुभ और अशुभ पवृत्तियाँ के बीच सनातन सघर्ष की बात करते हैं।¹ इस सघर्ष में लम्बी जगुभ जितती होता है, ता कभी शुभ। परन्तु अंतिम विजय शुभ की होती है। विश्व की सना तभी तक बनी रहती है जबतक एक भी व्यक्ति शुभ होता है।

इसाई धर्म की भाँति गात्री यह मानते हैं कि ईश्वर न शुभ और अशुभ दोनों की रचना की है। परन्तु उसने मानव को इन दोनों में से किसी एक के ही चयन करने की स्वतंत्रता दी है। जब मानव अपनी इच्छा शक्ति का दुर्ूपयोग कर गलत कदम उठाता है तो उस जगुभ का सामना करना पड़ता है।² यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि ईश्वर क्यों नहीं हमें कबल शुभ बन करने के लिए प्रेरित करता है? इसका उत्तर में गात्री का कहना है कि ईश्वर के पास मत्स असत्य, हिंसा और अहिंसा बुद्ध भी नहीं है। अतः यह सवाल ही नहीं पैदा होता है कि वह शुभ की ओर हमें क्यों नहीं प्रवृत्त करता है। वह हमें शुभ की ओर नहीं ल जाता है, ऐसा कहा भी नहीं जा सकता। वस्तुतः ईश्वर के सबध में यह प्रश्न ही नहीं पूछा जाना चाहिए कि वह बुराइयों में हमें क्यों नहीं मुक्त करता है क्योंकि ऐसा प्रश्न बराबरी वाला से ही किया जा सकता है।³ मानव का स्तर ईश्वर के स्तर से भिन्न है। हम ससीम हैं, वह जसीम है, हम जल्पन्न है, वह सबध है।

गात्री की विशेषता यह है कि वे जगुभ का सृजनकर्त्ता भी ईश्वर को ही मानते हैं।⁴ यह सुनने में थोड़ा-सा अप्रिय मालूम पड़ता है परन्तु तथ्य यही है। प्रायः दयालु ईश्वर और जगुभ वारणा को असंगत माना जाता है। परन्तु गात्री के अनुसार यह असंगत इसलिए लगता है क्योंकि हम ईश्वर को व्यक्ति मान लेते हैं।⁵ वास्तव में वह नियम और नियामक दोनों हैं। एक ईश्वर और जगुभ में किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। ईश्वर सत्य स्वरूप है। शुभ

1 *Ibid*, p 9

2 *Ibid*, p 13

3 *Ibid*, p 11

4 *Ibid*, p 12

5 *Ibid*, p 13

और अनुभूत दोनों सत्य के दो पहलू हैं। फिर यदि ईश्वर नियम है, तो इसमें शुभ-अशुभ का रहना अनिवार्य है। एक ही नियम किसी के लिए अनुभूत और किसी के लिए शुभ होता है। इसलिए व्यापक नियम की दृष्टि में देखने पर शुभ-अशुभ का भेद विनीत हो जाना है क्योंकि जसीम सत्य के सामने ससीम की क्या हस्ती है ?

यहाँ सचमुच अनुभूत की व्याख्या हो जाती है, किन्तु यह व्याख्या इसीपर आधारित है कि मानव ससीम है इसलिए वह जसीम के विषय में कोई प्रयत्न खटा नहीं कर सकता। इस युक्ति में भक्त-हृदय तो मनुष्ट हो सकता है किन्तु मानव-विवेक की स्वायत्तता की एक ट्रेस लगती है। लगता है कि हम अपनी मर्यादा को नहीं गँध सकते हैं। ससीम और जसीम की मर्यादा भी तो आखिर मानव-बुद्धि की ही मर्यादा है।

(ख) विनोवा के विचार विनोवा के अनुसार यह विश्व मंगलमय है क्योंकि ईश्वर इसकी देखभाल करता है। संसार की कोई तन्तु अनुभूत नहीं है, यदि वही कुछ बुरी वस्तु है, तो वे हमारी दृष्टि के कारण बुरी मालूम पड़ती हैं। सचमुच विनोवा तो यह मानते हैं कि संपूर्ण विश्व ही मानव की दृष्टि पर निर्भर है।^१ यदि संसार को हम शुभ देखना शुरू करें, तो यह शुभ होगा। इस संवत्स में विनोवा काल मार्क्स के दस सिद्धांत का खंडन करते हैं कि प्रकृति सघर्षपूर्ण है। उनके अनुसार प्रकृति में कहीं भी घृणा और सघर्ष नहीं है। सर्वत्र सहयोग, प्रेम और पारस्परिक निर्भरता का साम्राज्य है। समाज में भी यही नियम लागू है। इसीलिए तो नवजात शिशु को देखकर माँ के स्तन में दूध टपकने लगता है। यह प्रेम और सहयोग का नियम नहीं तो और क्या है ? यदि मार्क्स इस भी सघर्ष का परिणाम मान तो यह हास्यास्पद ही होगा।^२ इस प्रकार विनोवा आदर्शवादी की भाँति इस विश्व को ही शुभ मान लेते हैं।

परन्तु विश्व को केवल शुभ मान लेना काम नहीं चल सकता। संसार में जन्म-मरण तथा नाना प्रकार के दुःख हैं। इनकी व्याख्या तो हीनी ही चाहिए। विनोवा ने सभी प्रकार के दुःखों की व्याख्या चार प्रकार से की है।^३ पहला है

१ विनोवा गीता-प्रवचन, १०८९

२ Nargolkar, Vasant, *The Creed of Saint Vinoba*, P 180

३ बलाज, रामकृष्ण, (मम्पा०), विनोवा के पत्र (वाराणसी, सर्व सेवा सघ प्रकाशन), १०८८-८९

शरीर वेदनात्मक दुःख । यह अपने जीवन में शारीरिक नियमों के उल्लंघन करने से होता है । रोगात्पन्न दुःख इस श्रेणी में आता है । दूसरा दुःख है— पापस्मरणात्मक दुःख । जब हम अपने जीवन में दुष्कर्म करते हैं, तो इसका स्वाभाविक रूप से हम स्मरण होता है । इन पापों के स्मरण में भी हम दुःख मिलता है । तीसरा है सुहृन्मोहात्मक दुःख । यह दुःख मृत्यु व भय में उत्पन्न होता है । मृत्यु से मनुष्य इसलिए घबराता है कि उसे अपने संबंधियों और मित्रों का साथ छोड़ देना पड़ेगा । अर्थात् यह दुःख बंधु-दाववों के मोह के कारण उत्पन्न होता है । अन्तिम दुःख है नाश विनाशक दुःख । यह दुःख हमारे अज्ञान के कारण उत्पन्न होता है । हम प्रायः सोचते हैं कि मृत्यु के बाद क्या होगा ? परन्तु ईश्वर की श्रेष्ठ बुद्धि पर भरोसा करने पर सभी दुःख निस्सार प्रतीत होते हैं ।

इस प्रकार विनोदा बहुत कुछ शक्ति से साम्य रखने हुए अशुभ की सत्ता ही नहीं मानते और यदि दुःखों के रूप में उसकी सत्ता है तो उसका कारण मनुष्य का अपना अज्ञान है । ईश्वर सर्व-व्यापक है, अतः अज्ञान का फल दुःख और ज्ञान का फल शुभ देगा ही । परन्तु सूक्ष्म रूप से विचार करने पर विनोदा की व्याख्या इस संबंध में वैज्ञानिक और पूर्ण नहीं हो सकी है । उनके वर्गीकरण में सभी प्रकार के दुःखों का समावेश भी नहीं हो सका है । फिर ईश्वर और अशुभ एक साथ कहाँ तक संगत है—इसपर स्पष्ट रूप से विनोदा कुछ भी विचार नहीं करते । शायद ऐसा लगता है कि यहाँ वे महारमा बुद्ध की भाँति अशुभ में मानव को मुक्ति दिलाने में विशेष रुचि रखते हैं अपेक्षा-कृत दुःख और ईश्वरवाद की समस्या को हल करने के । इसलिए एक ओर तो वे विश्व के प्रति दृष्टि बदलने का उपदेश देने हैं, तो दूसरी ओर अधिकांश दुःखों के लिए मनुष्य को स्वयं जिम्मेवार घोषित करते हैं । अतः दुःखों से मुक्ति के लिए पुण्यार्थ का रास्ता ही पसंद करते हैं ।

गांधी ईश्वर और अशुभ की समस्या पर हल्के ढंग से ही सहो विचार करते हैं, परन्तु विनोदा इसपर विचार नहीं करते । जहाँ गाँधी दुःख की व्याख्या कभी मानव और कभी ईश्वर के सहारे करते हैं, वहाँ विनोदा इसकी व्याख्या विगुण रूप से मानवीय आधार पर करते हैं । फिर भी अशुभ की समस्या पर गहराई से न तो गाँधी विचार करते हैं और न विनोदा । इसलिए यह समस्या जवाब नही-पडी रह जाती है ।

६ सामान्य मूल्यांकन

गांधी के ईश्वर के स्वरूप के संबंध में अनेक दो विचार प्रचलित हैं। एक विचार गांधी के ईश्वर को वैष्णववादी ईश्वर मानता है जो दूसरा इस शब्द का ईश्वर घोषित करता है। डा० वारेन्द्र मोहन दत्त गांधी के ईश्वर को शक्य विरागी मत्वावर्गी वैष्णव ईसाई और इस्लाम धर्म के ईश्वर की भाँति मानते हैं। हम ईश्वर विज्ञान की भाषा में ईश्वरवाद (Theism) कहते हैं। ईश्वरवाद ईश्वर को निर्गुण नहीं मानकर सगुण मानता है। अतएव यह एक व्यक्तित्वरूपी सवशक्तिमान् सर्वात्म्यात्मा, परोपकारी और दयानु ईश्वर की कल्पना करता है। यह विश्व को शक्ति की भाँति विवर्ण नहीं मानकर, ईश्वर की सामाजिक रचना मानता है। गांधी यद्यपि ईश्वर संबंधी विचारों को अनेक स्रोतों में ग्रहण करते हैं परंतु वैष्णव परिवार में जन्म लेने के कारण वे ईश्वरवाद को ही परिष्कृत करते हैं।^१ ईश्वरवाद में मोक्ष का प्राप्ति का माग भक्ति ईश्वररूपी भक्त का श्रद्धा और आत्म-समर्पण आदि के रूप में देखा जाता है। इसमें प्रार्थना और भजन का विशेष स्थान रहता है। गांधी मोक्ष की प्राप्ति के लिए ईश्वर की कृपा को आवश्यक मानते हैं। वे अपने जीवन के आरंभिक काल में ही राम नाम तथा सभी वैष्णव तथा ईश्वरवादी धर्मों के प्रति श्रद्धा रखते हैं। इसी कारण इनके लिए सभी ईश्वरवादी सिद्धांतों को मानना आसान हो जाता है और उन धर्मों में विश्वास करनेवाले इनमें काफी प्रभावित होते हैं।^२

गांधी अपने कथना में कई जगह अपने को अद्वैतवादी और ससार को माया भी कहते हैं। फिर भी उनकी धृति और उनका विशेष श्रुतवाक्य वैष्णव मत की ओर है। ससार को जब वे अवास्तविक या माया कहते हैं तो शक्ति के अर्थ में नहीं अपितु लीला के अर्थ में। जगत का वैश्वक या अम्ब्याधी मानते हैं जो किसी भी ईश्वरवादी को अम्बीण्य नहीं है।^३ यह ठीक है कि ईश्वरवाद के विवरण में कभी वे अद्वैतवाद कभी द्वैतवाद कभी स्यादवाद और अज्ञानवाद जैसे शब्दों का भी प्रयोग करते हैं परंतु इन शब्दों का व्यवहार पारम्परिक दर्शन के अर्थ में नहीं है बल्कि अद्वैतवाद और द्वैतवाद

1 Datta D M *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, pp 23 24

२ उपरिबत पृ० २५।

३ उपरिबत पृ० २८।

परस्पर विरोधी तत्त्वज्ञान हूँ और फिर म्यादवाद भी एक भिन्न दृष्टि है। वैष्णव ईश्वरवादी अद्वैत के साथ द्वैत का समर्थन कर सकते हैं^१ क्योंकि वे जगत के नानात्व के साथ-साथ ईश्वर की एकता को भी स्वीकार करते हैं।

यद्यपि शंकर जी भाति गाँधी व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर का निपेक्षित दूरत हुए पत्नीत होत हैं, तथापि उन्हीं व्यक्तित्ववान् ईश्वर का निपेक्षित ईश्वर का मनुष्य क रूप में अवतार लेने के अर्थ में किया है। यदि व्यक्तित्व का अर्थ जात्मचेतन और सकल्पयुक्त सत्ता म गिया जाय, तो इस अर्थ में व्यक्तित्ववान् ईश्वर में विश्वास करना गाँधी के लिए मान्य हो जाता है क्योंकि वे ईश्वर को नव शक्तिमान और सर्वान्त्यामी म्रष्टा मानते हैं।^२ इस प्रकार डा० दत्त गाँधी व ईश्वर पर ईश्वरवाद और वैष्णववाद का प्रभाव पात है।

प्रो० टी० एम० पी० महादेवन डा० दत्त क विचारों का खडन कर मायो क ईश्वर को अद्वैतवादी मानते हैं।^३ इनके अनुसार गाँधी जैसे विवक्षीत पुण्य के लिए यह आवश्यक नहीं कि वैष्णव परिवार में जन्म लेने के कारण वैष्णव ईश्वर का ही स्वीकार करे। यद्यपि गाँधी ने अद्वैतवाद का गहरा अध्ययन नहीं किया था, फिर भी यह अद्वैत विचार क लिए आवश्यक नहीं है। परंतु उनके विचारों पर स्वामी विवेकानन्द का प्रभाव अद्वैत में विश्वास करने के लिए पर्याप्त प्रमाण प्रस्तुत करता है। फिर 'गोता एकारडिग टु गाँधी' अद्वैत की शिक्षा देता है।^४ वास्तविकता तो यह है कि वैष्णव सम्प्रदाय अद्वैत का विरामी मिद्वान्त नहा है। यह अद्वैतवाद का ही एक रूप है जो विष्णुरूप ईश्वर की उपासना पर धल देता है।^५

यह ठीक है कि गाँधी प्रारंभिक काल में ही राम नाम में विश्वास करते हैं, परंतु अपनी परिपक्वता में उन्होंने स्पष्ट रूप में कहा है कि 'मर राम दशरथ पुत्र राम नहा हैं। उनक लिए राम एक शाश्वत और स्वयम् सत्ता का द्योनक है।^६ यदि हम मान भी ले कि गाँधी सगुण ईश्वर में विश्वास करते हैं,

१ उपरिवन् पृ० ८

२ उपरिवन् पृ० २८-२९

३ Mahadevan T M P 'The Advent of Mahatma Gandhi', *Gandhi Marg* (English), Vol III, No 2 April 1970

४ उपरिवन् पृ० १६२

५ उपरिवन् पृ० १६२

६ उपरिवन्, पृ० ०६३,

तो इससे उनके अद्वैत विचार का खडन नहीं होता, क्योंकि अद्वैतवाद निरीश्वरवादी नहीं बल्कि ईश्वरवादी सिद्धांत है। सच तो यह है कि उसम ईश्वर का केंद्रीय महत्त्व है।^१ शास्त्र ने स्पष्टतः अद्वैत की ओर प्रवृत्ति के लिए ईश्वर-कृपा, प्रार्थना इत्यादि को आवश्यक माना है। परंतु अद्वैतवाद ईश्वर से भी आगे जाता है और धर्म तत्त्व को निरपेक्ष तथा अव्यक्तिक मानता है।^२

यदि अद्वैतवाद में हम सगुण ईश्वर का स्थान नहीं भी देते हैं, तो इसमें भी गांधी के पक्ष में अद्वैत सिद्ध होता है। उनका अंतिम रूप में ईश्वर के बारे में यह मानना कि 'सत्य ही ईश्वर है'—अद्वैतवाद का सूचक है।^३ कारण यह कि सत्य अर्थात् निरपेक्ष सत्य एक और अव्यक्तिक होता है। साय-ही-साय इसे निगुण भी कह सकते हैं।

अद्वैत का 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' गांधी को पूरे रूप में मान्य है।^४ अद्वैत की भांति ही वे जात्मा और ब्रह्म की एकता को भी स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं—“यह अनुभव करना कि हमलोग कुछ हैं, ईश्वर और अपनी आत्मा के बीच पट खड़ा करना है। इस अनुभूति का समाप्त होना कि हम कुछ हैं, ईश्वर के साथ एकाकार होना है।^५ अद्वैत की भांति ही गांधी सभी धर्मों की पारमार्थिक एकता में विश्वास करते हैं। फिर उनकी समाज-सेवा की भावना भी अद्वैत भावना के अनुकूल है। स्वामी विवेकानन्द ने भी अद्वैत अनुभव के लिए सेवा के मार्ग को ही उचित समझा था। इस प्रकार प्रो० महादेवन इस

1 “The place of God in advaita is neither pernicious nor precarious, on the contrary, the concept is quite pertinent to and precious for, the advaita experience” —*Ibid*, p 163

2 *Ibid*, p 164

3 *Ibid*, p 166

4 *Ibid*, p 166

5 “To feel that we are something is to set up a barrier between God and ourselves, to cease feeling that we are something is to become one with God” —*Ibid*, p 167

निष्कर्ष पर आते हैं कि गांधी का ईश्वर वैष्णव न होकर अद्वैतवादी है। अब हम यह देखें कि ऊपर के विचार कहीं तक सगत हैं? गहराई में चिंतन करने पर डॉ० दत्त और प्रो० महादेवन—दोनों के विचार कुछ एकापी जैसे प्रतीत होने हैं। डॉ० दत्त की युक्तियाँ स्पष्टतः गांधी के ईश्वर की वैष्णव ईश्वरवादी मिद्ध करती हैं तथा शंकर के अर्थ में अद्वैतवाद का उडन करती हैं। परंतु प्रश्न है क्या सचमुच गांधी का ईश्वर धार्मिक ईश्वरवाद (Theism) का ईश्वर है? यदि गांधी वास्तव में ईश्वरवादी हैं तो उनमें यह कहने का कि “आप जो कुछ भी कहते हैं या करते हैं उसमें ईश्वर विज्ञान कम और सत्य अधिक होना चाहिए” का क्या अर्थ रह जाता है? फिर ‘ईश्वर सत्य है’ वाक्य से ‘सत्य ही ईश्वर है’ वाक्य पर प्रस्थान का अर्थ समझ में नहीं आता। इन बातों से तो यही मिद्ध होता है कि गांधी के विचार में ईश्वर की तुलना में सत्य का ऊँचा स्थान है। यद्यपि कोई भी ईश्वरवादी चाहे वह वैष्णव हो या ईसाई या इस्लाम धर्म का समर्थक, ईश्वर की यह व्याख्या स्वीकार नहीं कर सकता।

ईश्वर के लिए गांधी ने अंग्रेजी का ‘ही’ (He) और इट (It) दोनों सर्वनामों का प्रयोग किया है। प्रायः सभी ईश्वरवादी ईश्वर के लिए ‘ही’ (He) का ही प्रयोग करते हैं, ‘इट’ (It) का नहीं, क्योंकि ये विचारक ईश्वर को पिता के समान ही व्यक्तिपूर्ण मानते हैं। फिर ईश्वरवाद ईश्वर और उसके नियम—दोनों को एक नहीं मानता। यह ईश्वर को नियमों का विधायक और संचालक मानता है। परंतु गांधी ईश्वर को नियम और नियामक—दोनों मानते हैं। अतः ईश्वर की स्थिति ऋग्वेद के ‘ऋत्’ के समान हो जाती है।

इसी प्रकार ईश्वरवाद उपासक और उपास्य के द्वैत को भी स्वीकार करता है। परंतु गांधी सभी जीवों के समूह का नाम ही ईश्वर देने हैं तथा आत्मा और ईश्वर की एकता को स्वीकार करते हैं। यद्यपि वे यदा-बदा कहते हैं ‘आदम खुदा नहीं लेकिन खुदा के तूर म आदम जुदा नहीं,’ परंतु इस युक्ति के द्वारा

1 “There should be less of theology and more of truth in all that you say and do” —Gandhi, M K, *Christian Missions*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 2nd edn, 1907), p 207

जीव जीर ईश्वर का द्वैत सिद्ध न होकर जीव में ईश्वर की सभी समावनाएँ सिद्ध होनी हैं ।

ईश्वरवादी सभी नतिक मूया क गानर के रूप में ईश्वर को मानते हैं । अतः ईश्वर जीर मूयो क बीच विगप्य विघापण सबन हो जाता है । परन्तु गांधी स्पष्ट रूप में कहते हैं 'ईश्वर प्रेम है' 'वह निभयता है वह सत्य है इत्यादि । अतः गांधी का ईश्वर मूया का आनार नहा रहकर स्वन मूय बन जाता है । ऐंसे ईश्वर को वैष्णवी ईश्वर मानना भ्रू है ।

ईश्वरवादी धार्मिक भावना का तुष्टि के लिए भजन प्रार्थना श्रद्धा ईश्वर कृपा आदि को आवश्यक मानते हैं परन्तु इनके द्वारा उपासक या तो ईश्वर से कुछ वस्तु की चाह रखता है जयवा जपन का विगुद्ध रूप में ईश्वर पर समपत कर देना चाहता है । गांधी भा प्रार्थना के महत्त्व को धार्मिक भावना की तुष्टि के लिए स्वीकार करते हैं । परन्तु प्रार्थना क द्वारा व ईश्वर में किसी वस्तु की चाह नहा रखते । इसक द्वारा व जपन जाभा क सगुणा की याद करते हैं । यह शायद सामान्य ईश्वरवाद में कुछ भिन्न है ।

यदि गांधी के ईश्वर को रामानुज का ईश्वर माना जाय, तो इसमें भी कठिनाई उपस्थित होती है । रामानुज ईश्वर के म्ङगत भेद को स्वीकार करते हैं । परन्तु गांधी ईश्वर को सभी प्रकार के भेदों में मुक्त मानते हैं । उसमें न तो जाति भेद है और न पंक्ति भेद ।

फिर अगुभ की समस्या के विवचन में गांधी ने यह स्वीकार किया है कि ईश्वर कोई व्यक्ति नहीं है । इसलिए अगुभ और ईश्वर में कोई विरोध नहीं है । ईश्वर सत्य और नियम स्वहय है अतः एम ईश्वर के साथ गुन और अगुभ—दोनों रह सकत हैं । जो हमारे लिए गुन और अगुभ है आवश्यक नहीं है कि उन्न सत्ता क लिए जयवा सत्य सया नियम की दृष्टि से भी उखी रूप में गुन आर अगुभ हो । अतः यह सब स्पष्ट करता है कि गांधी पारम्परिक अर्थ में ईश्वरवादी नहा हैं ।

सच ता यह है कि गांधी जिनी भी विगप विचार और मन्त्रदाय क वदी नहा हैं । समन्वय उनका दृष्टि है । सत्य की उपासना उनका उर श्य है । एसी परिस्थिति में यह कहना कि बष्णव ईश्वर की पुष्टि हेतु ही उन्हान अनेक विचारा का लिया—उनके विचारा के सामान्य नहीं है । परन्तु हमारा यहाँ पर यह अभिप्राय नहीं कि गांधी बष्णव ईश्वर के विराधी हैं या उनके ईश्वर में

वैष्णव ईश्वर की कोई विशेषता नहीं है। हमारा अभिप्राय केवल इतना ही है कि गाँगी ने ईश्वरवाद की बहुत-सी विशेषताओं को ग्रहण किया परन्तु इसके जनितिकन भी कुछ विशेषताओं का अपनाया जिममें एक अनूठ प्रकार की ईश्वर धारणा के सर्जन में इन्हें सहायता मिली।

प्रो० महादेवन जहाँ तक डॉ० दत्त के विचारों का खडन करते हैं, वहाँ तक वे ठीक हैं। परन्तु इसके आधार पर उनका यह निष्कर्ष निकालना कि गाँगी शंकर के अर्थ में अद्वैतवादी है—इसमें कुछ देर तक सोचने के लिए बाध्य रहता है।

यद्यपि गाँगी अनैश्वरवाद के विरोधी हैं, फिर भी उन्हें शंकर के अर्थ में अद्वैतवादी नहीं कहा जा सकता। शंकराचार्य ईश्वर पर विचार हमेशा व्यावहारिक और पारमार्थिक—दो दृष्टियाँ सँकरते हैं। व्यावहारिक दृष्टि से ईश्वर सगुण है, परन्तु पारमार्थिक दृष्टि से वह निगुण है। गाँगी के चिंतन में मत्प को दो टुकड़े करके विचार करने की नीति नहीं है। अद्वैत की भाँति नैतिक नियम के लिए केवल मावन नहीं है बल्कि वह साध्य भी है। उनकी योजना में साधन साध्य एक है। कहीं-कहीं पर विशेषकर अनुभव के विवेचन में उन्होंने अद्वैतवाद की आलोचना भी की है।

शंकराचार्य के दर्शन में अद्वैत के साथ द्वैत का कोई स्थान नहीं है। उनके अनुसार जगत् भ्रम है। ऐसी स्थिति में ईश्वर का सत्कार के साथ कोई वास्तविक सम्बन्ध नहीं रह जाता है। जब यहाँ पर डॉ० दत्त ने ठीक ही कहा है कि अद्वैत के साथ द्वैत, स्याद्वाद और अनेकतवाद का कभी सम्बन्ध नहीं हो सकता। परन्तु गाँगी ने अद्वैत के साथ द्वैत, स्याद्वाद और अनेकतवाद का मिलाया है। यह उनकी समन्वयवादी नीति का परिणाम है।

प्रो० महादेवन अपनी भुक्तियाँ में यह सिद्ध करना चाहते हैं कि गाँगी शंकरवादी है। परन्तु जब वे डॉ० दत्त के विचारों का खडन करते हैं, तो 'अद्वैत' का प्रयोग सामान्य अर्थ में करते हैं। अतएव वे इस दृष्टि में समस्या को उलझा देते हैं। बल्कि यह कहकर कि अद्वैतवाद वैष्णववाद का विरोधी नहीं है, वे अपने का एक अजीब स्थिति में ला देते हैं। एक ओर तो वे गाँगी के ईश्वर का वैष्णव ईश्वर के रूप में विरोध भी करते हैं तथा इसके लिए अनेक तर्क उपस्थित करते हैं और फिर यह भी कहते हैं कि वैष्णववाद का अद्वैतवाद से कोई विरोध नहीं है। यदि गाँगी को सामान्य अर्थ में अद्वैतवादी कहा जाय, तो इसमें कोई

विरोध नहीं। परंतु अतः म निष्कर्ष रूप म प्रो० महादेवन उन्ह स्पष्ट शब्दा म शकरवादी मानते हैं। वास्त्व म गांधी शकरवादी नहीं हैं।

सभी धर्मों की आधारभूत पारमार्थिक एकता और स्वामी विवेकानन्द की सेवा भावना के रूपक के आधार पर भी गांधी को शकरवादी घोषित नहीं किया जा सकता है। सर्वप्रथम तो यह युक्ति ही बहुत दुर्बल है। यदि इसके सत्य को स्वीकार भी करें तो हमें मानना होगा कि गांधी का सभी धर्मों की पारमार्थिक एकता में विश्वास का कारण उनका तत्त्वज्ञान नहीं, बल्कि उनका सत्य अहिंसा का सिद्धांत भी हो सकता है। फिर इस विश्वास का कारण उनका मानवतावाद भी हो सकता है। स्वामी विवेकानन्द की सेवा भावना, बदाय-दर्शन तथा उनके चिंतन का परिणाम है, मात्र शकरवाद का परिणाम नहीं।

प्रो० महादेवन यह तर्क देते हैं कि गांधी 'द्वैत', 'स्वादवाद' और अनेकान्तवाद का प्रयोग जैन जादि दार्शनिकों के जय में नहीं करते हैं। इसी तर्क-प्रणाली में उन्ह यह भी मानना चाहिए कि वे 'जद्वैत का प्रयोग भी शकरवाद के अर्थ में नहीं करते। परंतु इतना तो अवश्य ही सत्य प्रतीत होता है कि गांधी की नीति समन्वयवादी है। वास्त्व में डा० दत्त और प्रो० महादेवन—दोनों अपनी-अपनी विषय दृष्टि ही सामने रखकर विरोधी विचार का खडन करते हैं। दर्शन शास्त्र में यह प्रवृत्ति विशेषकर तत्त्व संबंधी प्रश्नों पर सनातन रूप म चली आ रही है। तत्त्व संबंधी प्रश्नों पर एक विचारक अपनी मौलिकता और हमारे सिद्धांतों म पार्यंत्र्य घोषित करने के लिए दूसरे की बातों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं होते हैं। ऐसा करने में उन्हे अपने सिद्धांत का खडन होता-सा प्रतीत होता है।¹ किंतु दर्शन का यह पूर्वग्रह हम सत्य के समीप पहुंचने से बचित रखता है। तत्त्व की समस्या एक सरल और जीवित समस्या है। हर व्यक्ति अपनी दृष्टि में इसपर अपने ढंग से प्रकाश डाल सकता है। अतः तत्त्व के संबध में अनेक मत हो सकते हैं। सभी को सत्ता रह सकती है। अतः दूसरे

1 "When I try to formulate our difference of opinion, on the other hand I seem to be in a predicament I cannot admit that there are somethings which Mr MCX countenances and I do not, for in admitting that there are such things I should be contradicting my own rejection of them"

—Quine, *From Logical Point of View*,
(Harvard, University Press, 1953), P 1

के विचारों के खंडन करने की दृष्टि रखना पूर्वग्रहपूर्ण है। सत्य को समझन के लिए पूर्वाग्रह से ऊपर उठकर किसी के विचार का वैज्ञानिक की भांति उसी रूप में समझने का प्रयत्न करना चाहिए जिस रूप में वह विचार स्वतः हमारे सामने आता है। किसी कृत्रिम आकार में बाँधने में विशेष लाभ नहीं होगा।

निष्पक्ष चिंतन के आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि गांधी समन्वयवादी नीति के कारण तथा लोक-मंगल की भावना में प्रेरित होकर असौम्य सत्य में विश्वास रखने हुए भी अनेक घर्मों ने ईश्वर संबंधी विचारों को रचे हैं, उन विशेषताओं का अविरोधी समन्वय करते हैं, जिसे स्पष्ट शब्दों में न तो ईश्वरवाद की सजा दी जा सकती है और न अद्वैतवाद की। उनकी ईश्वर की कल्पना रासमूत्र एक विशेष प्रकार की है जिसमें अनेक प्रकार के शुभ मूल्यों का संगम है। साथ-साथ यह विचार इतना उन्मुक्त और व्यापक है कि इसमें हम अन्य प्रकार के प्रत्ययों के माध्यम से भी समझ सकते हैं।

विनोबा भी गांधी की समन्वयवादी नीति को ही अपनाते हैं। जैसा हम देख चुके हैं कि नाममात्र में उन्होंने अनेक घर्मों में से ईश्वर की मुख्य विशेषताओं को लेकर समन्वित किया है। इसी प्रकार एक और अनेक तथा सगुण और निर्गुण का भी उन्होंने अद्भुत समन्वय किया है। शंकर, रामानुज और गांधी को एक साथ मिश्रित करने का इनका अद्वितीय प्रयास है। जैसा हम देख चुके हैं कि 'एक' और 'अनेक' का समन्वय इन्होंने स्पीनोज़ा की भांति द्रव्य-गुण भेद निरूपित कर दिया है। उनके अनुसार तथाकथित अनेकेश्वरवाद एक ही ईश्वर के अनन्त गुणों के भिन्न-भिन्न प्रतीक है। ईश्वर के अनन्त गुणों की अभिव्यक्ति मूर्त पदार्थों के द्वारा अनेक रूपा में होती है। इन्द्र, वरुण, राम, कृष्ण, शिव, दुर्गा, काशी, रमा, मुहम्मद, बुद्ध, महावीर, नानक इत्यादि ईश्वरत्व के विभिन्न रूप हैं। परन्तु ईश्वर के अनन्त गुणों के होने हुए भी आधार रूप में एक ही ईश्वर को स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं "ईश्वर एक है क्योंकि वह अनर्थासी है"। यह सुनने में योग्य-सा उदमटाग लगता है। परन्तु इसका आशय इतना ही है कि वैविध्यपूर्ण विश्व के आधार के रूप में एक ही तत्त्व व्याप्त है। जहाँ ईश्वर सृष्टि के अणु-अणु में, जहाँ चेतन में, सबत्र व्याप्त है। इन अनेकता के मध्य एकता के तत्त्व को विज्ञान की भाषा में भी समझा जा सकता है। आधुनिक विज्ञान समस्त भौतिक जगत का रूपांतर विद्युत धारा के रूप में कर देता

है।^१ इस रूप में भौतिक पदार्थ शक्ति का रूप ग्रहण कर लेता है। जितने जितने भी प्रकार के भौतिक पदार्थ हैं वे सभी अंतिम रूप में एक ही विद्युत् स्वरूप हैं। परन्तु इसके बावजूद भिन्न भिन्न पदार्थों के स्वभाव संगठन के अनुपात में भिन्न-भिन्न होने हैं। इसी प्रकार व्यापक सैतन्य के रूप में ईश्वर एक है परन्तु विभिन्न वस्तुओं के माध्यम में उसके भिन्न भिन्न गुण प्रकट हो रहे हैं। जितने तात्त्विक एकात्मता के मध्य गुणों की अनेकता का समन्वय उचित ही है।

इसी प्रकार विनोबा सगुण निर्गुण का भेद ही भिद्यत्वा मानते हैं। उनके अनुसार एक ही तत्त्व सगुण, निर्गुण साकार और निराकार के मध्य विद्यमान है। इस उन्होंने उदाहरण में स्पष्ट करते हुए कहा है, जैसे, 'घी' अक्षर निर्गुण है, कठ से निकली हुई घी ध्वनि सगुण है, परन्तु भोजन में पड़ोसा हुआ गाय का घी साकार है,^२ उसी प्रकार विश्व में 'निर्गुण' की चारपाई विद्यी है, उसपर सगुण की शय्या सजी है, उस शय्या पर साकार भूति लेटी है।^३ अर्थात् ईश्वर का ऊपरी रूप साकार है, मध्य रूप सगुण तथा इसका आकार निर्गुण है। इस प्रकार के समन्वय का भाव विनोबा रखते हैं।

गांधी के समन्वयात्मक विचार में जोड़ मालूम पड़ता है। इसी हेतु विभिन्न विचारक इसके विभिन्न अंश पर ही बल देकर उसका स्वरूप निरूपित करते हैं। परन्तु विनोबा का समन्वय कलापूर्ण है। जितने इसके तत्व में मनवाद की गुंजाइश नहीं रह जाती है। यह ठीक है कि इन्होंने जड़ता को भी स्वीकार किया है और सगुण रूप का भी परन्तु उनकी व्याख्या शंकर और रामानुज दोनों से भिन्न है। इनका ईश्वर रामानुज की भांति न तो सर्वोच्च सत्ता है और न शंकर की भांति वह केवल व्यावहारिक रूप में ही सत्य है। ईश्वर ने ऊपर की सत्ता है ब्रह्म और ईश्वर भी वास्तविक सत्ता है। उसे असत्य नहीं कहा जा सकता। जितने यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि विनोबा ने ईश्वर के संबंध में गांधी के छोले ढाले समन्वय को काफी सुगंत और सुस्पष्ट बताया है।

1 Jeans, James *Physics and Philosophy*, (United States of America, the University of Michigan Press, Ann Arbor Paperback, 1958) P 160

२ विनोबा चिन्तन, अंक १२ पृ० ४७

३ भावे विनोबा, ज्ञानदेव चिन्तनिका (वाराणसी, सर्व सेवा मय प्रकाशन, १० ६१), तीसरा संस्करण, पृ० २०१

(ख) आत्म-विचार

१ गाँधी विचार में आत्म तत्त्व

गांधी आत्मा के सवध में विषय रूप में गीता-दर्शन पर अवलंबित हैं। इनके अनुसार आत्मा सभी प्राणियों में एकता^१ स्थापित करने वाला एक शाश्वत और अनर अमर^२ तत्त्व है। शरीर को सरया अनन्त है। इनके साथ प्राण जुड़े रहते हैं। परंतु अतक शरीर के बीच एक ही आत्मा निवास करता है तथा शरीर के समाप्त हो जाने के बाद भी उसकी सत्ता समाप्त नहीं होती।^३ यही कारण है कि सत्याग्रही चलमान जीवन में विफलताओं को देखकर अधीर नहीं होता।^४ गांधी आत्मा को प्राण में भिन्न मानते हैं।^५ प्राण के लिए शरीर आवश्यक है परंतु आत्मा के लिए यह आवश्यक नहीं। आत्मा सचमुच मानव के अंदर ईश्वर का निवास है।^६ यह ज्ञान की विषय वस्तु^७ नहीं है। यह स्वयं वाता है अतएव ब्रह्म से ऊपर की वस्तु है। आत्मा के कारण ही हम अन्न अनुभूतिजय ज्ञान प्राप्त होता है। आत्मा का सजन ईश्वर भी नहीं कर सकता है।^८ यह एक स्वयंभू तत्त्व है। आत्मा शरीर में भिन्न स्वतंत्र पदार्थ है परंतु इसे गाँधी चरमतत्त्व नहीं मानते। उनके अनुसार चरम तत्त्व तो ईश्वर है जो विश्व का सगठन और विनाश करता है। आत्मा ईश्वर से नीचे की वस्तु है।

आत्मा के सवध में भी भारतीय दर्शन में कई मत हैं। सारय दर्शन आत्मा को असग्य मानता है। शंकराचार्य आत्मा को ब्रह्म में भिन्न नहीं मानते।

1 The Soul is one in all its possibilities are there fore, the same for every one —*Harijan*—18 5 40

2 Datta D M *The Philosophy of Mahatma Gandhi* p 71

3 *Harijan*, 12 1 38 pp 326-27

4 *Speeches And Writings of Mahatma Gandhi*, (Madras S Ganeshan, 1934) p 504

5 Soul is apart from life The latter is conditioned by the body the former is not —*Harijan* 12 2 30 p 55

6 *Harijan*, 12 11 47 pp 326-27

7 Dhiman O P *Gandhian Philosophy A Critical And Comparative Study* (Ambala Cantt, Indian Publication, 1972) p 40

8 *Ibid* p 40

ज्ञान के कारण आत्मा ब्रह्म में भिन्न प्रतीत हुना है। ज्ञान की अवस्था में आत्मा और ब्रह्म का भेद मिट जाता है। रामानुजाचार्य और अन्य वैष्णव सम्प्रदाय के माननेवागों का यह कहना है कि आत्मा ब्रह्म में भिन्न है। यह बन्तुन ब्रह्म का एक अंग है। यदि भौतिक पदार्थ ब्रह्म का शरीर है, तो आत्मा उसका मन है। डॉ० डी० एम० दत्त गांधी के आत्म-विचार को वैष्णव विचार व समीप पाते हैं,^१ क्याकि गांधी व कुछ उद्धरणों से आत्मा और ईश्वर का द्वैत स्पष्ट हो जाता है। एक बार व कहते हैं— “आदम खुदा नहीं लेकिन खुदा के नूर से आदम जुदा नहीं।^२ इसी प्रकार जीव मात्र को वे ईश्वर का अवतार मानते हैं।^३ इनमें तो यही सिद्ध होना है कि आत्मा सच्चिदानन्द ब्रह्म या ईश्वर से भिन्न है। परन्तु यहाँ भी वास्तव में गांधी का विचार मन्वयवादी है। जैसा हम पहले देख आये हैं गांधी आत्मा और ईश्वर के बीच में परदा डालने का प्रयत्न व न्यून अहंकार को मानते हैं। अहंकार समाप्त होने ही हम ईश्वर के साथ एकाकार हो जाते हैं। यहाँ गांधी शंकर के नजदीक मानते हैं। परन्तु इस समाज का वे वास्तविक मानते हैं, अन्य उन्हें अज्ञान व अंधकारवादी कहना भूल ही जाते। जो भी हो इतना तो स्पष्ट लगता है कि आत्मा सबकी गांधी का विचार पूर्ण नहीं है। आत्मा ईश्वर से कैसे संबंधित है? इसका जीव से क्या संबंध है? इन प्रश्नों पर गांधी अधिक विस्तार से विचार नहीं करते।

१ विनोबा विचार में आत्म उत्पत्ति

विनोबा आत्मा व ऊपर गहराई में विचार करते हैं। य आत्मा के स्वरूप, प्रमाण और इसका जीव, ईश्वर आदि के साथ संबंध पर अत्यंत विचार करते हैं। उन हम यहाँ पर एक एक कर आगे से विचार करेंगे।

(क) आत्मा का स्वरूप आत्मा विनोबा के चिंतन में तीसरे प्रकार का द्रव्य है। यहाँ पर जब हम इस प्रकार की बात करते हैं तो इसका आधार केवल व्यापक ही है, गुण नहीं। व्यापकत्व की दृष्टि में ब्रह्म सबसे अधिक व्यापक, ईश्वर उससे कम व्यापक और आत्मा उससे भी कम व्यापक चैतन्य है। ऐसा विश्लेषण के लिए समझा जा सकता है।

1 Datta, D M , *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 71

2 *Ibid* , p 69

3 *Ibid* , p 70

शब्द की व्युत्पत्ति की दृष्टि से विनोबा यह मानते हैं कि आत्मा शब्द की उत्पत्ति 'आत' धातु से हुई है जो मूलतः 'अस' और 'भू' के बीच का शब्द है।^१ 'अस' का अर्थ है केवल 'होना'। अर्थात् यह निगुण तत्त्व का सूचक है। 'भू' का अर्थ है विविध 'भाषयुक्त होना'। यह सगुण का सूचक है। अतएव 'आत' का अर्थ है 'हो सकनेवाला होना'—बीच की स्थिति। अर्थात् सगुण गर्म निगुण।^२ अतः जहाँ ब्रह्म निगुण, परमात्मा सगुण है, आत्मा सगुण निगुण है। लेकिन यह सब भेद केवल विश्लेषण के लिए है। अंतिम रूप में "ईशावास्यमिदं सर्वं" ही यथार्थ है।^३

विनोबा के अनुसार आत्मा शक्यता मूर्ति है। इसके लिए कुछ भी असंभव नहीं है।^४ सभी शक्तियाँ सभाव्य रूप से आत्मा में विद्यमान हैं। शरीर जैसे आँख, कान, नाक इत्यादि शक्ति के मूल स्रोत नहीं है। इसीलिए आत्मा को सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान माना जाता है।^५

आत्मा को समझने के लिए हमें शरीर और ईश्वर के साथ तुलनात्मक रूप से देखना आवश्यक है। आत्मा शरीर से कई बातों में भिन्न है।^६ शरीर की मुख्य विशेषता उसकी परिवर्तनशीलता क्षणभंगुरता और सकीणता है। परन्तु आत्मा एक सनातन, अविनाशी और व्यापक तत्त्व है।^७ यह एक ऐसा तत्त्व है 'जो मानो एक अखण्ड बहता हुआ धारा है। उसपर जेक क्लेवर आते-आते जाते हैं।'^८ शरीर की क्षणभंगुरता, परिवर्तनशीलता और सकीणता आधुनिक विज्ञान के द्वारा भी मान्य हो चुकी है। आधुनिक विज्ञान के अनुसार हर सात वर्षों में समूचा पुराना रक्त बदल जाता है।^९ अतः इस दृष्टि से शरीर की परिवर्तनशीलता और क्षणभंगुरता तो विनाश को मान्य ही होती जाती है। हाँ, जब भौतिक पदार्थ शक्ति में रूपांतरित हो जाता है तो उस रूप में वह

१ विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ३२।

२ उपरिचत् पृ० ३२।

३ उपरिचत्, पृ० ३२।

४ विनोबा विचार पोथी पृ० ४०।

५ विनोबा साम्यसूत्र, पृ० २०।

६ विनोबा अध्यात्म-तत्त्व सुधा, पृ० १०३।

७ विनोबा, गीता प्रवचन पृ० २४।

८ उपरिचत् पृ० २४।

९ उपरिचत् पृ० ३३।

नित्य माना जाता है। परंतु विनोबा शरीर को एक आकार या खोल के समान मानते हैं। इसलिए इनकी अणुभंगुरता अनिवार्य सिद्ध होती है। शरीर की सम्पूर्णता तो इसका आयतन में ही सिद्ध है। परंतु आत्मा चैतन्य और शक्ति स्वरूप है, जो अविनाशी होना स्वाभाविक है। चूंकि चैतन्य का कोई अपना आकार नहीं होना, हम विशेष आकार या प्रतीका के माध्यम में उसे समझते हैं, इसलिए आत्मा को किसी सीमा में बाँधना संभव नहीं है। इसीलिए आत्मा का प्रवाह व्यापकत्व की ओर ही होता है। विनोबा की राय में “हमारा आत्मा व्यापक होने के लिए छत्पटाता रहना है, वह चाहता है कि सारा जगत को गले लगा लें परंतु हम ऊपर से बंद कर देते हैं।”^१ शरीर सीमा है जो अंत उच्च आनंद के लिए वस्तु-सम्पर्क चाहिए। वस्तु-सम्पर्क के लिए हम अपनी सीमा को मानना ही पड़ता है। परंतु आत्मा को किसी वस्तु में बाँधने से आनंद नहीं मिलता, उस तो आनंद उन्मुक्तता, एकता और समूह के साथ तादात्म्य में मिलता है। फिर जब आत्मा अविनाशी है तथा व्यापकत्व उसके स्वभाव में है, तो इस सनातन मानना स्वाभाविक ही है।

शरीर जन्म, बाल्य, यौवन, जरा और मरण का विषय है। परंतु आत्मा शरीर की उपयुक्त अवस्थाओं में साक्षी का काम करता है। इसके अनिश्चित शरीर के साथ इसका कोई संबंध नहीं है। अतः निर्गुण दृष्टि में विचार करने पर आत्मा अजर, अमर और स्वयंभू है। परंतु सगुण दृष्टि से यह प्रतिक्षण जन्म लेता है और मरण का विषय बनता है।^२ निर्गुण और सगुण—दोना विचारों का सामने रखते हुए विनोबा आत्मा में दो प्रकार की नित्यता को स्वीकार करते हैं। एक है कूटस्थ नित्यता और दूसरा है परिणामी नित्यता। कूटस्थ नित्यता के अनुसार आत्मा में जन्म मृत्यु लागू नहीं होनी परंतु परिणामी नित्यता में जन्म मरण आवश्यक है।^३

आत्मा की इस प्रकार की विशेषता प्रकट करने में विनोबा की समन्वयवादी दृष्टि सामन्य आती है। एक ओर गीता और वेदांत (ग्यासकर शंकर का वेदांत) के निर्गुणी आत्मा और दूसरी ओर महात्मा बुद्ध के जन्ममवाद जिसमें आत्मा को चैतन्य प्रवाह माना गया है—का विनोबा ने समन्वय किया है। आत्मा को जैसा ऊपर हमने देखा सनातन माना गया है। सनातन का अर्थ बवल

१ उपरिखण्ड, पृ० २६।

२ विनोबा, गीताई चिंतनिका, पृ० २०।

३ उपरिखण्ड, पृ० २०।

यह नहा है कि अमुक तन्व सदा म एष रूप म विद्यमान रहा है । बतिक मनातन ' ' अर्थ विनोवा करने है—' नित्य नूतन मनातन । अर्थात् मनातन वही है जो नित्य नूतन होता रहे । अतः जात्मा की एम विशेषता को अपनाकर कि प्रतिभण वह जन्म लता ह जार भरता है—'सबो नूतनता की रक्षा की गई है । फिर इन दोना हृदिष्या को सामन रखन पर भी जात्मवाद वा भद जडवाद म स्पष्ट दिखलाइ पन्ता है बयाकि जन्वाद किमी भी मूल्य पर मृत्यु के वाद जन्म की बल्पना नहीं कर सता ।

पुन शरीर इन्द्रिय, मन तथा बुद्धि—य सभी प्रकृति के परिणाम है । जनएव ये प्रकृति के किसी न किसी गुण क विषय अवश्य होने ह । जम देह म तमम का, इन्द्रिया म रजम का तथा बुद्धि म सत्त्व गुण का प्रभाव रहता ह । परंतु विनोवा जात्मा को गुणातीत मानते है ।^१ प्रकृति का दोद गुण आत्मा म नहीं होना । आत्मा का निश्चित और वस्तुनिष्ठ ज्ञान प्राप्त करना भी मुश्किल है । विनोवा की राय म—'पहले आत्मा को कोई देख नहा सता । अगर देख सका भी तो वह बाक्शक्ति खो बैठता है—बोल नहीं सकना । यदि बोलनवाला मिठ भी जाय, तो नुननेवाला नहीं मिठता है । अगर कुतूहलवश नुननेवाला भी प्राप्त हो जाय, तो भी समचने के नाम म गून्थ ही होता है ।'^२ इसीलिए आत्मा को अचित्य कहा गया है । हा, यह ठीक है कि हम जाम चित्तन शब्द का प्रयोग करते है परंतु इसका अर्थ आत्मा का चित्तन नहा आत्मशक्ति का चित्तन है ।^३ आत्मा तो अचित्य है ही ।

आत्मा शरीर म पृथक् होने हुए भी उसम व्याप्त है । यह जाकाश सहित समस्त विश्व मे व्याप्त है । यह समस्त दहे म व्याप्त है^४ तथा इसीके कारण शरीर चेतना प्राप्त करता है । शरीर म चेतना या प्राण शक्ति आत्मा क चैतन्य के ही प्रतिबिम्ब ह ।^५ जामा की सबसे प्रधान विशेषता इतनी अतिशयता है । यह समस्त भूता म व्याप्त रहत हुए भी सबम अलिप्त है । इसी गुण क कारण आत्मा म न्नादितन्व विगुणत्व अव्ययत्व, अतृत्व सबज्ञतत्व सूक्ष्मतत्व,

१ विनोवा विचार बोधो, पृ० २० ।

२ उपरिवन् पृ० ४० ।

३ उपरिवन्, पृ० ०१ ।

४ विनोवा गीताई चित्तनिका, पृ० १६९ ७० ।

५ उपरिवन् पृ० १६० ६१ ।

प्रकाशकत्व और एकत्व के गुण स्वाभाविक रूप में जा जाते हैं।^१ इसीलिए विनोबा निर्विकारता को आत्मा का शाश्वत सार और जमरता को प्रासंगिक सार मानते हैं।^२

जैन और साह्य दार्शनिक आत्मा की सरपा अनेक मानते हैं। परंतु विनोबा आत्मा को एक मानते हैं। उन्होंने यह कहा कि आत्मा एक है, माया शून्य है। इसी एक और शून्य में जसत्य ससार की सृष्टि होती है।^३ आत्मा का नानात्व हमारे अज्ञान के कारण उत्पन्न होता है। जब हम गुण-दोषों को सामने रखकर आत्मा का विचार करते हैं, तो आत्मा-जो में गुण दोषों का वैषम्य दिखलाई पड़ता है। यही गुण वैषम्य आत्मा आत्मा के भेद का कारण है। विनोबा की राय में—“जबतक गुण वैषम्य अर्थात् गुणा का चढाव-उतार जारी रहेगा, तबतक आत्मा का नानात्व बना रहेगा। तबतक एक ही आत्मा अलग-अलग दीखेगा। अर्थात् आत्मा में भेद रहेगा”^४ जैन आत्मा की एकता को समझने के लिए गुण वैषम्य की अविद्या से ऊपर उठना होगा।

यहाँ पर आत्मा की एकता अद्वैत वेदात के प्रभाव को सामने लाती है। फिर गुण वैषम्य के आवार पर अनेक आत्मा की सत्ता का बहिष्कार विनोबा की अपनी देन है। इस युक्ति के सहारे जैन और साह्य दार्शनिका की सतोपप्रद उत्तर मिल जाता है।

(ख) आत्मा परमात्मा का भेद जिस प्रकार आत्मा शरीर में भिन्न है उसी प्रकार यह परमात्मा या ईश्वर से भी भिन्न है। परंतु यहाँ पर यह ध्यान देने की बात है कि जड या शरीर से आत्मा प्राकारिक या गुणात्मक दृष्टि में भिन्न है। परंतु परमात्मा से इसकी भिन्नता प्राकारिक नहीं, जातिगत भिन्नता है। आत्मा और परमात्मा के भेदों को विनोबा ने निम्न प्रकार से व्यक्त किया है—

(क) आत्मा पवित्र या पूतात्मा का नाम है। परंतु जब यह पूतात्मा व्यापकत्व को प्राप्त कर लेती है, तो यह परमात्मा या ईश्वर में परिणत हो जाती है।^५

१ उपरिष्ठ पृ० २६९।

२ उपरिष्ठ पृ० २९।

३ भावे, विनोबा, विचार पोथी, पृ० ५०।

४ मंत्री, मार्च, १९६८, पृ० ५०।

५ विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ३२।

- (ख) आत्मा शुद्ध और असिद्ध है । परतु ईश्वर शुद्ध और सिद्ध है ।^१
- (ग) रूपक के सहारे व्यक्त करते हुए विनोबा ने बतलाया है कि "गंगा का जल लोट में रखकर वह लोटा सीलबन्द करके पूजा के लिए पूजा के घर में रखते हैं । जात्मा इस गंगा के लोटे के समान है । परमात्मा गंगा नदी जैसा है । दोनों को पाप-निवारक शक्ति समान है, ताप-निवारक शक्ति में अंतर है ।"^२
- (घ) आत्म-दर्शन मोक्ष का स्वाद लेता है । परमात्मा-दर्शन मोक्ष का पेट भर भोजन करना है । पहले का अनुभव इसी शरीर में मभव है परतु दूसरे का देहपात के अनन्तर ।^३
- (ङ) परमेश्वर एक मूल सत्ता है । परतु भिन्न-भिन्न शरीरों में साक्षी रूप से रहनेवाला आत्मा इस परमेश्वर का भिन्न-भिन्न आभास है ।^४

ऊपर के आत्मा और परमात्मा के भेदों को देखने से यह स्पष्ट लगता है कि आत्मा और परमात्मा में कोई मौलिक भेद नहीं है । इससे केवल इतना ही प्रकट होता है कि एक की शक्ति सीमित है, परतु दूसरे की शक्ति व्यापक । न्याय-वैशेषिक आत्मा को ईश्वर में पूर्णतः भिन्न मानता है । यहाँ आत्मा एक प्रकार का शाश्वत द्रव्य है । परतु ईश्वर इन द्रव्यों के सहारे ससार की सृष्टि करता है । इसी प्रकार रामानुज के अनुसार आत्मा ईश्वर के सपूर्ण अंगों का एक भाग है । पूर्ण रूप में ईश्वर आत्मा से एकदम भिन्न है । ईश्वर की कृपा हो सकती है परतु आत्मा की नहीं । शंकर की तरह विनोबा यह भी नहीं मानते कि आत्मा और ब्रह्म दोनों एक ही हैं । इस प्रकार विनोबा का विचार अपने आप में मौलिक है ।

(ग) जीव और आत्मा जीव और आत्मा—दोनों ईश्वर के सनातन अंश हैं । इसका यह अर्थ नहीं कि जीव ईश्वर का एक टुकड़ा है । इसका अर्थ इतना ही है कि जीव जलच-द्रव्य ईश्वर का एक प्रतिबिम्ब है ।^५ परतु

१ विनोबा, विचार पोथी, पृ० ५ ।

२ उपरिवन्, पृ० २२ ।

३ उपरिवत्, पृ० २३ ।

४ विनोबा, चौताई चिंतनिका, पृ० ११० ।

५ उपरिवन्, पृ० १८ ।

यह प्रतिविम्ब आत्मा की भाँति स्वच्छ और निर्मल नहीं है। इसमें मलिनता रहती है अतः इसे 'पापात्मा' कहा गया है।^१ पापात्मा होने के नाते जीव-गुण-दोषों से प्रस्त रहता है। जब इसके दोष समाप्त हो जाते हैं, यह पूर्णतः पवित्र हो जाता है, तो यह आत्मा में परिणत हो जाता है। अतः जीव और आत्मा में यह भेद है कि पहला अशुद्ध और असिद्ध है, दूसरा शुद्ध और सिद्ध।^२

ऊपर के विवेचन से यह लगता है कि आत्मा जीव और परमात्मा के बीच में विम्ब प्रतिविम्ब का सबध है। परंतु दर्शन में यह सबध काफी आलोचना का विषय रहा है। विम्ब-प्रतिविम्ब होने के लिए निश्चित आकार की वस्तु का होना आवश्यक है। परंतु हम जानते हैं कि चैतन्यस्वरूप होने के नाते न तो आत्मा का कोई आकार है और न ईश्वर का। फिर दोनों में विम्ब प्रतिविम्ब कैसे हो सकता है? इसीलिए बुद्ध वेदातिया ने प्रतिविम्बवाद के स्थान पर अवच्छेदवाद का सहारा लिया।

(घ) ब्रह्म, ईश्वर और आत्मा विनोबा, ब्रह्म, ईश्वर और आत्मा में दो प्रकार के सबध को मानते हैं—एक समानता का सबध है और दूसरा भेद का सबध। समानता के सबध के आधार पर हम ब्रह्म, ईश्वर और आत्मा—तीनों को समान मानते हैं क्योंकि तीनों में एक ही ब्रह्म तत्त्व व्याप्त है तथा तीनों आध्यात्मिक और चैतन्य तत्त्व हैं। इन तीनों में गुणों की समानता और शक्ति तथा सामर्थ्य का भेद है। समानता के कारण ही विनोबा चार महावाक्यों के द्वारा जड़त्व की चार भूमिकाओं को बतलाते हैं। जैसे, 'प्रज्ञान ब्रह्म—अद्वैतज्ञान।' 'जयमात्मा ब्रह्म—ईश्वर साक्षात्कार।' "अहं ब्रह्मास्मि—आत्मानुभव" और "तद् त्वम् असि—विश्वोद्धार।

भेद के सबध के आधार पर विनोबा ईश्वर और आत्मा को ब्रह्म से भिन्न मानते हैं। ब्रह्म चरम तत्त्व है और आत्मा तथा ईश्वर उसकी भिन्न भिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। इन तीनों में भेद करते हुए विनोबा ने कहा है—“जिसकी हमें अनुभूति होती है हम महसूस करते हैं कि हम हैं, वह आत्मा है। सामने सृष्टि खड़ी है, उसमें परमेश्वर अन्तर्गामी रूप में विराजमान है, वह परमेश्वर है और ब्रह्म वह है, जिसमें यह परमेश्वर और यह आत्मा—दोनों डूब जाते हैं।”^३ अर्थात् आत्मा शरीर-गत शरीर में भिन्न शरीर को पहचानने वाला

१ विनोबा आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ३२।

२ विनोबा विचार पोथी पृ० ५।

३ विनोबा, प्रेरणा प्रवाह, पृ० ११०।

सत्य है, ईश्वर सृष्टि के अदर रहनेवाला सृष्टि को पहचानने वाला तत्त्व है ।^१ परन्तु ब्रह्म इन दोनों स ऊपर है । इसलिए विनोबा ने ईश्वर को ब्रह्म का भेद मान कर अनुमित ब्रह्म की सज्ञा दी है । विनोबा के अनुसार आत्मा ब्रह्म ही है परन्तु ईश्वर अनुमित ब्रह्म । आत्मा की साक्षात् अनुभूति के आधार पर ही हम ईश्वर का अनुमान करते हैं ।

इस स्थल पर विनोबा की स्थिति बहुत ही जटिल हो जाती है । यह बतलाना मुश्किल हो जाता है कि प्रधानता किसकी है—आत्मा की, ईश्वर की या ब्रह्म की ? एक जगह पर वे स्पष्टतः कहते हैं कि तीनों का भेद केवल विश्मपण के लिए है । सब मिलाकर 'ईशावास्यमिदम्' ही सत्य है । इसलिए यहाँ पर ईश्वर की प्रमुखता सूचित होनी है । परन्तु जब वे ईश्वर को अनुमित ब्रह्म मान लेते हैं तथा जम केवल अनेक प्रकार के शुभ गूण्या का धाम मानते हैं, तथा चरम तत्त्व को अंतिम रूप म निष्पुंण मानते हैं, तो आत्मा और ब्रह्म की प्रधानता झलकती है । अतएव पहली स्थिति में वे रामानुज के तथा दूसरी स्थिति म शंकर के सन्नित्त जान पड़ते हैं । कभी-कभी ईश्वर सत्य और ब्रह्म को समान अर्थ में प्रयोग कर उन्हे चरम तत्त्व मानते हैं । अत वास्तविक स्थिति का पता लगाना मुश्किल हो जाता है ।

परन्तु विनोबा का समन्वयवादी नीति और अखण्ड दर्शन को सामने रखने पर यह कठिनाई थोड़ी-थोड़ी हल्की हो जाती है । वस्तुतः यहाँ पर विनोबा ने शंकर, रामानुज ज्ञानेश्वर, बुद्ध और गांधी को एक साथ मिलाने का प्रयास किया है । खण्डित दृष्टि म देव्यन पर एक प्रधान और एक गौण मालूम पड़ता है । परन्तु समग्र दृष्टि से देखन पर यह भेद मिट जाता है । कुए का जल तालाब का जल और समुद्र का जल—भिन्न भिन्न दृष्टि स महत्त्वपूर्ण हो सकत है परन्तु अंतिम रूप से जल की महत्ता में कोई भेद नहः । इस दृष्टि म देवने पर सब बराबर है । आत्मा, ईश्वर ब्रह्म आर सत्य अखण्ड दर्शन के रूप म समान रूप स महत्त्वपूर्ण है । तब में यह दान विराड्पूर्ण मालूम पड सकती है परन्तु वितक म नहीं । विनोबा ती पद्धति वितक की पद्धति है ।

(घ) आत्मा और सौंदर्यबोध विनोबा क अनुगार आत्मा का समावेश ममस्त विभूतिया म है । इन विभूतियों में जहा कही भी आत्मतत्त्व प्रकट होता है, वही सौंदर्य, सुख सतोप और जानद प्रकट होना है । इसलिए सौंदर्य-

बोध का कारण आत्मा ही है। एक बार उन्होंने मदालसा अग्रवाल को पत्र लिखते हुए कहा था—“बाह्य विभूति-दर्शन से जो आनंद होता है, उसका भी कारण यही है कि उसमें आत्मा का गुण प्रकट होता है। समुद्र को देखकर आत्मा की गभीरता, कमल को देखकर आत्मा की जलस्रिता, रात को देखकर आत्मा की अव्यक्तता, सूर्य को देखकर आत्मा की तेजस्विता, चंद्र को देखकर आत्मा की आह्लादकता, हिमालय को देखकर आत्मा की स्थिरता इत्यादि आत्मभावों का अनुभव होता है, इसलिए जानद-लब्धि होती है। छपे हुए अक्षरसुंदर प्रतीत होते हैं, क्योंकि उसमें आत्मा की व्यवस्थितता प्रकट होती है और व्यवस्था के मानी हैं समता। लिखे हुए अक्षर सुंदर प्रतीत होते हैं। उसका कारण यह है कि उसमें आत्मा की स्वच्छदना प्रकट होती है। जहाँ आत्मा की यत्किंचित् भी उपलब्धि होती है, वहीं सौंदर्य, सतोष, समाधान और सुख का बास होता है।”^१

इस सब में यह बतलाना आवश्यक है कि कबीन्द्र रवीन्द्र ने सौंदर्य को सत्य की अभिव्यक्ति के रूप में देखा था। उनके लिए “सौंदर्य सत्य है और सत्य सौंदर्य है।”^२ परंतु विनोबा की व्याख्या में आत्मनिष्ठता गभित है। ये सौंदर्य की रहस्यवादी व्याख्या नहीं कर व्यावहारिक व्याख्या करते हैं। सचमुच सौंदर्यबोध में बाह्य सामंजस्य और सुव्यवस्था का उतना महत्त्व नहीं है जितना महत्त्व द्रष्टा की दृष्टि का है। आगे भी हम देखेंगे कि विनोबा ने पश्चिमी दार्शनिक फोपेनहावर की भाँति विश्व को हमारी दृष्टि पर आश्रित मान लिया है।

(ख) आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण विनोबा के अनुसार ‘आत्मा’ और ‘अस्तित्व’—दोनों समानार्थक हैं अतः ‘आत्मा का अस्तित्व’ शब्द उनके लिए अनावश्यक है।^३ फिर भी उन्होंने आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए कुछ युक्तियाँ दी हैं जो निम्न प्रकार हैं—

- (१) तात्त्विक युक्ति आत्म प्रत्यय हमारे मन में है। अतः इसका अस्तित्व होना स्वाभाविक है। यह विनोबा के इस कथन से सिद्ध होता है—
“आत्मा कैसे सिद्ध होता है? तेरे इस प्रश्न से सिद्ध होता है। मेरा यह उत्तर यदि मुझे ज्ञाने, तो उस ज्ञाने से सिद्ध होगा है। अगर न

१ क्राज, रामकृष्ण, (सम्पा०) विनोबा के पत्र, पृ० ८२।

२ Tagore, Rabindra Nath, *Sadhana* p 141

३ विनोबा, विचर-पौषी, पृ० ८६।

जबे, तो उस न जचने से सिद्ध होता है”^१ अत आत्मा का अस्तित्व स्वयं सिद्ध है। इसी प्रकार की युक्ति शंकराचार्य तथा पश्चिमी दार्शनिक डेकार्ट ने भी दी है।

- (२) अनुभव पर आधारित प्रमाण आत्मा का दूसरा प्रमाण हमारे दैनिक जीवन का अनुभव है। जब हमारा शरीर रुग्न हो जाता है, तो हम इन डाक्टर के पास ले जाते हैं। जब हमारे चर्खे में खराबी आ जाती है, तो इन्हे बडई के पास ले जाते हैं। चर्खा स्वयं बडई के पास नहीं जाता है। इसमें यह सिद्ध होता है कि हम अपने शरीर और चरखे से भिन्न हैं जो इनके निमित्त काम करते हैं। हम अपने मन और बुद्धि से भी भिन्न हैं क्योंकि प्रायः हम कहा करते हैं कि “हमारी बुद्धि इन दिनों ठीक से काम नहीं करती।” “बहुत थकान आती है।” इत्यादि। इसका अर्थ है कि हम बुद्धि से भिन्न हैं और यही आत्मा है।^२ यह युक्ति मचमुच ब्राह्मण भाषुम पड़ती है। परंतु तर्क के लिए यह प्रश्न किया जा सकता है कि इस युक्ति में केवल इतना ही सिद्ध होता है कि शरीर भौतिक पदार्थ और बुद्धि से भिन्न हमारे अंदर एक सत्ता है। परंतु इसमें यह कहाँ सिद्ध होता है कि वह आत्मा ही है? आत्मा के स्थान पर वह कोई अन्य सत्ता हो सकती है।

- (३) दोष-सुधार पर आधारित प्रमाण विनोबा के अनुसार आत्मा देह में भिन्न चैतन्य है तथा इसका जन्मिन्त्व है। प्रायः यह देखा जाता है कि दोषों के ज्ञान हो जाने पर हम अपने को उनमें अलग कर सुधार कर लेते हैं। सुधार की चेतना आने पर केवल वर्तमान के लिए ही नहीं भ्रष्टाचारात् जीवन के लिए भी व्यवस्था कर डालते हैं। इस प्रकार की चेतना किसी जन्म पदार्थ में नहीं होती है। यही जा अपने पहचानने का चैतन्य है वह आत्मा है।^३

उपर्युक्त प्रमाणा के रहते हुए भी विनोबा की यह धारणा है कि आत्मा का ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द से किसी भी साधन द्वारा नहीं हो सकता

१ उपरिक्त, पृ० ३८।

२ विनोबा अध्यात्म-तत्त्व-सुधा, पृ० १०२-१०३।

३ उपरिक्त पृ० १०३।

है।^१ यह अनुभव का वस्तु है जो नैतिक अनुशासन व पालन करने में हाँ प्राप्त हो सकता है।

(ज) एअर और विनोबा समसामयिक भाषा विश्लेषणवादी दार्शनिक ए० जे० एअर ने भिन्न भिन्न अर्थों में प्रयुक्त होने वाले आत्मा वा सत्ता का विराट्ट किया है। विनोबा ने जिस अर्थ में आत्मा की सत्ता को स्वीकार किया है, उस शायद वे यह कहकर विरोध करेंगे कि इस प्रकार की आत्मा का इन्द्रियानुभव के द्वारा प्रमाणिकरण नहीं होता अतः यह निरर्थक शब्द है जिसके बारे में कुछ भी कहा जा सकता है।^२ वे यह भी कहेंगे कि सत्ता शब्द का प्रयोग भी ठीक नहीं है। इसके बदले इन्द्रिय प्रदत्त की घटना शब्द का ही प्रयोग होना चाहिए।^३ फिर प्रमाणित हो सकनेवाली कोई घटना है तो वह इन्द्रिय-प्रदत्त है जो न तो भौतिक है और न आध्यात्मिक। वह तटस्थ वृत्ति का है।^४

परन्तु भाषा विश्लेषणवादियों के उपर्युक्त तर्कों में आत्मा की सत्ता का खंडन विगुह रूप से न तो तार्किक आधार पर होता है और न सामान्य बहुरिक्त आधार पर ही। प्रथम एअर महोदय का यह मानना कि केवल इन्द्रियानुभव के द्वारा प्रमाणित हो सकने वाले वाक्य ही सार्थक हैं—सूत्राप्रमाण हैं। इसके पीछे कोई सन्नत तर्क नहीं है। यदि इसे विज्ञानोपी तर्क भी मान लें तो भाषागत सिद्ध होना है क्योंकि जाधुनिक विज्ञान वगैरह के द्वारा भी बनाने करता है जिसका अवलोकन प्रमाणिकरण नहीं हो सकता है। इस आधार पर विज्ञान के प्रयोग जाय बढते हैं।

फिर विज्ञान के वाक्य का प्रमाणिकरण भी जनिवायन साक्षात् तरिका में नहीं हो पाता है। जैसे यदि वैज्ञानिक से पूछा जाय कि क्या आप एल्क्ट्रोन, प्रोटोन, पीजिनोन आदि-युद्धानों को साक्षात् रूप में देख सकते हैं? शायद उनका उत्तर यही होगा कि इन सबका ज्ञान विभिन्न प्रकार के गुण व्यवहारा आदि से सबवित पूर्व कल्पनाओं के सिद्ध होने पर होता है। अन जनिम रूप से इनके प्रमाणिकरण का आधार परिणाम ही रह जाता है जो साक्षात् प्रमाणिकरण है।

१ विनोबा गोताई चिंतनिका, पृ० १८२।

२ Ayer A J *Language Truth And Logic* (London, Victor Gollancz Ltd 1964) p 126

३ उपरिक्त पृ० १२३।

४ उपरिक्त पृ० १२३।

यदि आत्मा की सत्ता को भी असाक्षात् रीति से प्रमाणित कर दिया जाय, तो उसकी सत्ता में विश्वास करना चाहिए तथा उसे मार्थक शब्द मानना चाहिए। विनोबा ने शरीर, मन और बुद्धि में भिन्न जिस आत्मा को पूर्वकल्पना की है उसका प्रमाणोत्तरण सामान्य बुद्धि में और परोक्षत आसानी से हो सकता है। आत्मज्ञान के जिन साधना को विनोबा ने बतलाया है उनके अभ्यास करने में अनुकूल परिणाम आता है, चैतन्य की वृद्धि होती है। अतः इस परिणाम के द्वारा आत्मा की सत्ता प्रमाणित हो जाती है।

दूसरी बात यह कि भाषा-विश्लेषणवादी दर्शन का कार्य भाषा का विश्लेषण मानते हैं, तो फिर आत्मा या ईश्वर जैसे तत्त्वों का निषेध या भाव वे समस्त तरीके से नहीं कर सकते। यह उनकी मीमांसा के बाहर की चीज है। भाषा के आधार पर यदि वे किसी सत्ता का निषेध करते हैं, तो यह मीमांसा का अतिक्रमण है। हाँ यदि ईश्वर या आत्मतत्त्व की खोज करने वाला कहे कि ईश्वर या आत्मा नहीं है, तो वह बात मान्य हो सकती है।

यदि शब्दार्थ विश्लेषण की दृष्टि से भी देखी जाय, तो 'आत्मा' और 'ईश्वर' शब्द निरर्थक प्रतीत नहीं होते। एअर को ये निरर्थक इसलिए लगते हैं कि उनकी मार्थकता की कल्पना बहुत ही मनुचित है। यदि वस्तु, गुण, सबब आदि की सूचना देने वाले पद सार्थक हैं जैसा एअर मानते हैं, तो फिर व्यापक चैतन्य और चैतन्य जिसके द्वारा शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि में भिन्न—इन सभी को संचालित और नियंत्रित करने वाली सत्ता का भाव है, इन्हें सूचित करनेवाले आत्मा शब्द को क्यों नहीं सार्थक माना जाय ? भले ही इसके लिए एक तीमरे प्रकार के ही सार्थक पद की वारणा बनानी पड़े।

फिर विनोबा का यह तर्क तो अकाट्य मालूम पड़ता है कि जब हम आत्मा के बारे में प्रश्न करते हैं और उसके उत्तर में सतुष्ट या अमतुष्ट होत हैं, तो यह तभी संभव है जब आत्मा शब्द सार्थक है। बिना इसके अर्थ को समझे कैसे कह सकते हैं कि यह निरर्थक है ? अतः आत्मा को निरर्थक कहने वाले दार्शनिक उस व्यक्ति के समान हैं जो जग रहने पर भी सोये रहने का स्वागत करते हैं। सोया हुआ व्यक्ति पुकारने पर जग सकता है परंतु सोये रहने के स्वागत करने वाला को कदापि नहीं जगामा जा सकता। भाषा-विश्लेषणवादी दार्शनिक आत्मा और ईश्वर का अर्थ समझते हैं, अर्थ समझ कर उसके बारे में कथन करते हैं और आश्चर्य की बात यह है कि वे इतने पर भी निरर्थक घोषित करते हैं।

एअर आत्मा को इन्द्रिय प्रदत्त मान सकते हैं, उमे तटस्थ वृत्ति का मान सकते हैं, परंतु उमे गुणातीत मानना उन्हे स्वीकार्य नहीं है। यह इसलिए कि उनका अर्थ सबकी सिद्धांत भिन्न है। वस्तुन उन्ह मानना चाहिए कि जिस प्रकार तार्किक जगत मे कोई वस्तु भौतिक और मानसिक धर्म मे परे हो सकती है, तो तार्किक जगत् मे भी कुछ सना ऐसी हो सकती है जिनको अवर्णनीय, अचिंत्य और गुणातीत समझा जा सकता है।

आत्मा के सबन मे गांधी के विचार सामान्य मनुष्य के विचार हैं। उन्होंने आत्मा के स्वरूपनिरूपण, इसका भिन्न भिन्न तत्वों के साथ क्या संबंध है, इसके अस्तित्व को कैसे सिद्ध किया जा सकता है, इत्यादि प्रश्नों पर विचार नहीं किया है। विनोबा इन प्रश्नों पर शास्त्रीय ढंग मे विचार करते हैं। इसके अतिरिक्त विनोबा गीता की भांति आत्मा को अजर, अमर और अविकारी मान कर चुप नहीं हो जाते हैं। वे आत्मा को शक्यता मूर्ति मानकर तथा उसकी परिणामी नित्यता को स्वीकार कर एक वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करते हैं जो हमे प्रगति पथ की ओर उत्प्रेरित करता है। वैज्ञानिक बुद्धि किसी भी स्थिर और स्थायी वस्तु को स्वीकार नहीं करती। यह तो नूतनता और प्रगति-शीलता मे विश्वास करती है। अतः विनोबा ने गांधी की आत्मा को धारणा को शास्त्रीय आधार तो प्रदान किया ही उमे विज्ञान युग के अनुकूल भी बनाया है।

३ पुनर्जन्म विचार

(क) गांधी के विचार आत्मा के पुनर्जन्म मे विश्वास भारतीय दर्शन की एक विशेषता है। इस सिद्धांत का लगाव आत्मा की अमरता के सिद्धांत से है। गांधी भी अन्य भारतीय दार्शनिकों की भांति पुनर्जन्म मे विश्वास करते हैं। उनके लिए पुनर्जन्म मिथ्या नहीं बल्कि तथ्य है।¹ इसीलिए शायद वे इसकी स्थापना के लिए न कोई युक्ति प्रस्तुत करते हैं और न इस सिद्धांत की व्याख्या करने का ही प्रयास करते हैं। पुनर्जन्म मे विश्वास गांधी के सत्याग्रह कार्यक्रम के अनुकूल है। कोई सत्याग्रही अत-अत तक क्यों सत्य के

1 (a) 'Transmigration and rebirth are not mere theories with me but facts as patent as the daily rise of the sun'—A Jack, *Homer Wit and Wisdom of Gandhi*, p 22

(b) 'I believe in rebirth as much as I believe in the existence of my present body — *Young India*, Vol 2, p 1204

लिए पौडा उठाता रहेगा यदि उसे भविष्य जीवन में विश्वास^१ न हो ? वह क्या सत्य के लिए अपने सगे सबन्धियों का छोड़ने के लिए तैयार होगा ? पुनर्जन्म में विश्वास ही गाँधी को अपने कार्यक्रमों का शताब्दियों में भी धरन के लिए प्रेरित करता है ।^२ फिर भी गाँधी यह मानते हैं कि पिछले जन्मा की बात याद नहीं रखना एक प्रकार से बरदान है । जीवन को आनन्दमय बनाने के लिए अनावश्यक स्मृतियों का बोझ उतरना ही चाहिए ।^३ इस प्रकार हम यह देखते हैं कि पुनर्जन्म पर गाँधी केवल अपनी आस्था व्यक्त करते हैं । इसपर विशेष रूप से प्रकाश नहीं डालते ।

(ख) विनोबा के विचार विनोबा गांधी की भाँति पुनर्जन्म में केवल आस्था ही व्यक्त नहीं करते बल्कि इसके समर्थन के लिए कुछ युक्तियाँ भी प्रस्तुत करते हैं जो इस प्रकार हैं—

(अ) सृष्टि का अनादि और अनन्त होना विनोबा सृष्टि को अनादि और अनन्त मानते हैं । मानव इस सृष्टि में कब से है और कब तक रहेगा—यह किसी को मालूम नहीं है । इसमें यह सिद्ध होता है कि वह पहले भी सृष्टि में था और बाद में भी रहेगा । यदि यह कहा जाय कि मानव पहले में नहीं था और मरने के बाद नहीं रहेगा, तो इसमें कई प्रकार की समस्या उत्पन्न होगी । अतः सृष्टि को अनादि और अनन्त मानना ही उचित है । ऐसा मान लेने पर पुनर्जन्म में विश्वास स्वाभाविक हो जाता है ।^४ विनोबा की इस युक्ति में केवल इतना ही सिद्ध होता है कि इस सृष्टि में मानव अनादि काल से है और अनन्त काल तक रहेगा । इसमें यह सिद्ध नहीं होता कि एक ही आत्मा बार-बार जन्म लेगी । नये-नये व्यक्ति भी तो जन्म ले सकते हैं ? अतः यह प्रमाण उतना सबल नहीं है ।

(ब) कर्मविपाक पुनर्जन्म को सिद्ध करता है प्रायः ऐसा देखा जाता है कि स्वस्थ माता-पिता में जन्म लेने के बाद भी कोई बच्चा जन्म लेने के कुछ समय बाद में ही सुख-दुःख भोगना शुरू कर देता है । प्रश्न है कि उसके सुख-दुःख के लिए कौन जिम्मेदार है ? अवश्य

1 *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, p 504

2 Rolland, *Romain Mahatma Gandhi*, p 42

3 A Jack, *Homer, Wit And wisdom of Gandhi*, p 22.

४ विनोबा चिन्तन, अंक ७, पृ० ११ ।

ही उसका पुण्य और पाप ही इसका कारण है। परन्तु यदि वह अपने जन्म के पूर्व नहीं होता, तो फिर पाप और पुण्य भी असंभव था। इसमें यह सिद्ध होता है कि वह पहले भी था और बाद में भी रहेगा। ऐसा नहीं मानने पर कर्म और कर्मफल का नियम ही टूट जाता है।^१

निरचय ही यह युक्ति पहले की अपेक्षा अधिक सबल मान्य पड़ती है परन्तु इस युक्ति का आधारवाक्य कर्म सिद्धांत है, जो विवाद से मुक्त नहीं है। कुछ विचारक जैसे, चावकि यह मानते हैं कि वर्तमान जीवन के सुख-दुख की व्याख्या प्राकृतिक नियम से ही की जा सकती है। पिछले कर्म के अनुसार वर्तमान जीवन में फल मिलता है या नहीं, यह स्वयं शोध का विषय है। जत शय्यपूर्ण आधारवाक्य का निष्कर्ष कंमे असंदिग्ध हो सकता है ?

- (स) साक्षात् अनुभव साक्षात् अनुभव के द्वारा कभी-कभी पिछले जन्म की बातों का स्मरण होता है। जैसे-जैसे हमारी बुद्धि पूर्व संस्कारों में मुक्त होती जाती है, और चित्त निर्मल होता जाता है, वैसे-वैसे हमें अपने पिछले जन्म की बहुत-सी बातों का भोटा-भोटी स्मरण होने लगता है। यह कहा जाता है कि गौतम बुद्ध, शानदेव, और डॉ० अनीवीसेंट को अपने पूर्वजन्म की बहुत-सी बातें मालूम थीं। विनोबा ने स्वयं अपने जीवन के अनुभवों के सहारे भी इस प्रमाणित करने का प्रयास किया है।^२ इन अनुभवों में पुनर्जन्म की मयार्थता सिद्ध होती है।^३ इस युक्ति के सबब में अभी इतना ही कहना उचित होगा कि इस दिशा में अभी शोध चल रहे हैं। बहुत-सी ऐसी घटनाएँ मिली हैं जिसमें व्यक्ति अपने पूर्वजन्म की

१ उपरिबत् ५०-१२।

२ एक बार विनोबा अपनी माता के माथ पूना में ही किन्ही दमरो जगह जाने वाले थे। उस समय उनकी अवस्था तीन चार साल की थी। उन्होंने उस स्थान पर पहुँचने के पूर्व ही बतलाया कि वह कैसा स्थान है। इस घटना से उन्होंने यह अनुमान किया कि वे श्रवण ही उस स्थान से पिछले जन्म में परिचित थे। दूसरी बात यह कि विनोबा को बगला सीखने में सबसे कम समय लगा। इससे वे यह अनुमान करते हैं कि वे पिछले जन्म में बगली थे। वे सिनेमा में अपनी अरुचि का कारण मानते हैं कि पिछले जन्म में वे हमकी सुराद्यों का काफी अनुभव कर चुके होंगे। इन सभी अनुभवों से वे पुनर्जन्म को प्रमाणित करते हैं।—विनोबा चिंतन, अंक ७, पृ० १२-१३।

३ उपरिबत्, पृ० १२-१३।

सारी घटनाओं को कह देना है और वे प्रमाणित भी हो जाती हैं। परन्तु अभी इसपर निर्णय देना उचित नहीं। विनोबा ने जिन अपने अनुभवों की चर्चा की है, उनकी व्याख्या दूसरे प्रकार में भी की जा सकती है। अतः उसे एकमात्र प्रमाण नहीं कह सकते।

- (ह) अग्य लोगों का समर्थन विनोबा के अनुसार इस्लाम धर्म भी मृत्यु के बाद के जीवन को स्वीकार करता है। यह ठीक है कि इस्लाम धर्म मृत्यु के बाद भी सूक्ष्म शरीर के कस्त्रिमन्तान में पड़े रहने की कल्पना करता है। यह शरीर नया शरीर धारण करता है या नहीं, इसपर वह कुछ भी नहीं कहता। परन्तु मृत्यु के बाद भी जीवन है, इसमें विश्वास करता है।^१

अब प्रश्न है कि मानव का पुनर्जन्म केवल उच्च योनियों में होता है या निम्न योनि में भी? श्री अरविन्द यह मानते हैं कि मानव का पुनर्जन्म उच्च योनि में ही होता है। परन्तु विनोबा के अनुसार यह कोई सामान्य नियम नहीं है। पुनर्जन्म किस योनि में होगा—यह मनुष्य की वासना के प्रकार और तीव्रता पर निर्भर है। मनुष्य को यह पूरी स्वतंत्रता है कि वह निम्न कोटि की वासना रखे या उच्च कोटि की। जैसी वासना रहगी वैसी ही योनि उसे प्राप्त होगी।^२

जहाँ तक पुनर्जन्म के चक्र से वचन का प्रश्न है, विनोबा यह मानते हैं कि जब कोई ऐसी अवस्था प्राप्त कर लेता है जिसमें उसके मन में किसी प्रकार की प्रतिक्रिया उत्पन्न नहीं होगी, तो वह व्यक्ति दूसरे जन्म में स्वाभाविक रूप में स्थितप्रज्ञता या साम्य को प्राप्त करता है। इस प्रकार के दो-तीन जन्म के बाद वह पुनर्जन्म के चक्र से मुक्त हो जाता है तथा उसे मोक्ष की प्राप्ति होती है।^३

पुनर्जन्म का रहस्य अब दिन-प्रतिदिन सुलभता जा रहा है। यह केवल अंधविश्वास और दर्शन की वस्तु ही नहीं रह गया है, बल्कि वैज्ञानिक तरीके से भी इसकी सत्यता को सिद्ध किया जा रहा है। परामर्शविद्यावाला ने इस पर कुछ रिसर्च भी किए हैं। अतः विनोबा की युक्तियाँ भले ही उतनी समत

१ उपरिबत्, पृ० १२-१३।

२ उपरिबत्, पृ० १७।

३ *Vinoba in Pakistan* (Varanasi, Sarva Seva Sangha Prakashan), p 71

धीरे सबकुछ न हो, परन्तु जागे के होनवाले जन्मेपण म इसका अवश्य ही योगदान रहेगा ।

गाँधी के लिए पुनर्जन्म केवल आस्था का विषय था । जिसपर उन्होंने अपने समस्त सत्याग्रह के कार्यक्रम को आधारित किया उसके बारे म उन्हें कुछ कहना आवश्यक था । उसे युक्तियों से सबल बनाना भी चाहिए था । विनोबा न गाँधी के इस कार्य को पूरा करने का प्रयास किया है । उन्होंने शास्त्रीय ढंग से, अपेक्षाकृत सगत तरीके से पुनर्जन्म के सिद्धांत को रखा है ।

जगत-विचार

१ गाँधी के विचार

गाँधी का जगत-सबधी सिद्धांत उनके सत्य सबधी सिद्धांत पर आधारित है । उनके अनुसार यह जगत सत्य या ईश्वर की अभिव्यक्तियों के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है । विश्व की नाना प्रकार की वस्तुएँ —सजीव, निर्जीव, धर अथवा, ग्रह-नक्षत्र, तारे, सूर्य आदि एक ही सत्य की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं ।^१ अतः ईश्वर से अलग विश्व की सत्ता संभव नहीं है । ईश्वर की अभिव्यक्ति होने के कारण जगत् को हेय दृष्टि स भी नहीं देखा जा सकता है । उनके अनुसार ईश्वर का अमूर्त या प्रच्छन्न रूप उतना महत्त्वपूर्ण नहीं है जितना उसका व्यक्त, मूर्त मानव रूप मे अवतरित होना है ।^२

गांधी शंकर की भाँति न तो जगत् को मिथ्या मानते हैं और न रामानुज की भाँति इमे ईश्वर का वास्तविक परिणाम ही मानते है । इनका विचार

1 "I recognize that God manifests Himself in innumerable forms in this universe, and every such manifestation commands my spontaneous reverence"—*Young India*, 26 9 '29, p 320

2 "Abstract truth has no value unless it incarnates in human beings" *Young India*, 22 12 '21, p 424

समन्वय का है। एक ओर तो वे जगत् को सर्वोच्च सत्ता की वास्तविक^१ अभिव्यक्ति मानते हुए प्रतीत होने हैं, तो दूसरी ओर कभी-कभी इस ससार को परिवर्तनशील और अवास्तविक भी कह डालते हैं। गांधी जब जगत् को अवास्तविक कहते हैं, तो उनका अभिप्राय इसको परिवर्तनशीलता से है। परिवर्तनशीलता धार अवास्तविकता उनकी योजना में एक समान है।^२

तात्त्विक दृष्टि से गांधी के अनुसार यह जगत् वास्तविक है, परन्तु उपर-रूप से शायद हमें मात्सूम पड़े कि यह अवास्तविक है। चूंकि जगत् का आधार सत्य है, अतः यह भी सत्य है। यह भी सत्य है कि प्रकृति में हर क्षण परिवर्तन होते रहते हैं। यह ससार परिवर्तनशील और क्षणभंगुर है और इस दृष्टि से यह अनित्य भी है। परन्तु किसी भी मूल्य पर इस जगत् को शंकर की तरह विवर्तन या भ्रम नहीं कहा जा सकता। अतः शंकर की तुलना में गांधी का स्थान जगत् के सबंध में यथार्थवादी है। फिर भी वे विश्व की वास्तविक स्थिति को सफलतापूर्वक स्पष्ट नहीं कर पाये हैं। आगे हम देखेंगे कि विनोबा ने इसे स्पष्ट करने का प्रयास किया है। वस्तुतः गांधी के जगत् विचार पर बुद्ध के क्षणिकवाद, जैनों के अनेकान्तवाद, रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद और शंकर के अद्वैत का प्रभाव है और लगता है कि यहाँ सभी का समन्वय है।

जगत् की उत्पत्ति के सबंध में गांधी ने विशेष ढंग से विचार नहीं किया है। हाँ, इसके सबंध में भारतीय दर्शन का विकासवाद और देश-काल की अनन्तता उन्हें स्वीकार्य है। फिर भी इनके समयन में उन्होंने कोई युक्ति उपस्थित नहीं की है। गांधी जगत् को शुभ मानते हैं क्योंकि इसमें जीवन,

1 "From the Imperishable Unmanifest down to the perishable atom everything in the universe is the supreme and an expression of the supreme" "The world of sense is every moment in a state of flux. But even though it is perpetually changing, as its root is Brahman or the supreme, it is imperishable" —Desai, Mahadeo, *The Gita According to Gandhi*, p 254 & p 337

2 "The World is changing every moment, and is therefore, unreal, it has no permanent existence" —*Young India*, 21 1 '26, p 30

नियम, सौन्दर्य और व्यवस्था है। जगत् प्रयोजनपूर्ण है। इसमें कहीं भी अस्त-व्यस्तता नहीं है। सर्वत्र नियमों का साम्राज्य है। इसी कारण विश्व का विघ्नस नहीं हो पाता है। जगत् प्रेम के नियम से ही व्याप्त है। ग्रह, नक्षत्र, तारे आदि सभी प्रेम या आकर्षण के नियम से ही बंधे हुए हैं। इसीके कारण प्रकृति की सत्ता है।

वस्तुतः गांधी के जगत् के शुभस्व का आधार ही उनकी तत्त्व-मीमांसा है। जब यह जगत् सच्चिदानन्द ईश्वर की अभिव्यक्ति है तो हम शुभ होना ही चाहिए। पश्चिमी दार्शनिक भोपेनहापर न सवस्व को विश्व का आधार तत्त्व माना। इसके परिणामस्वरूप विश्व का दुःखपूर्ण चित्रण हुआ क्योंकि सवस्व या इच्छा के कारण भोग की जिप्सा जगती है जो कभी हमें शांति और सुख से जीने नहीं देता। परन्तु गांधी के अनुसार जगत् का आधार ज्ञान और प्रेम स्वरूप तत्त्व है। अतः प्रकृति में जहाँ कहीं भी विनाश, अव्यवस्था और मृत्यु की दुःखान्त घटनाएँ दिखलाई पड़ती हैं, उन्हें प्रेम के द्वारा दूर कर विश्व के आनन्द को कायम रखा जा सकता है।

२ विनोबा के विचार

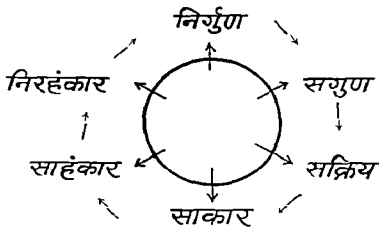
(अ) स्फूर्तिवाद जगत् के सुबोध में विनोबा का विचार स्फूर्तिवाद कह्यता है। स्फूर्तिवाद इस विश्व को ब्रह्म की स्फूर्ति मानता है। 'स्फूर्ति' मसृष्ट के म्पुरण क्रिया म बना है जो 'म्पुर' और 'ल्युट' प्रत्ययो स निर्मित है। 'म्पुरण' का अर्थ 'विकास' या 'प्रसार' में लिया जाता है हिन्दी शब्दकोश के अनुसार म्पुरण का अर्थ 'कम्पन'^१ होता है। विनोबा न स्फूर्ति का प्रयोग 'शक्ति', 'ताजगी', 'प्रेरणा' आदि के अर्थों में लिया है।^२ परन्तु जब विश्व को ब्रह्म की स्फूर्ति कहा जाता है, तो इसका अर्थ ब्रह्म के विचार, उसकी शक्ति और उसके आकारिक आर गतिज्ञान रूप म है। ब्रह्म अपनी मौखिक अवस्था में निगुण, निष्प्रिय और निराकार रहता है। इस अवस्था को हम ब्रह्म का अव्यक्त रूप भी कह सकते हैं। विश्व ब्रह्म का व्यक्त रूप है। इसलिए इस विनोबा

१ भट्टाचार्य श्री नागनाथ (मकलित) वाचस्पतयम्, वाराणसी, चौखभा म्पट्टन म थमाला) ६वों भाग १० १३७१।

२ वर्मा, रामचन्द्र, (सपा०), सन्निप्त हिन्दी शब्द-सागर, (वाराण, नागरी प्रचारिणी ममा) १० १२२०-०१।

३ देव, प्रेरणा प्रवाह, १० १७० त्रिवेणी, १० २२ मीता-प्रवचन, १० १८० और ज्ञानदेव धिन्तनिका, १० १२६।

ने 'प्रत्यक्ष ब्रह्म' कहा है। अर्थात् अव्यक्त ब्रह्म जागे चलकर सगुण सक्रिय और साकार भूमिका ग्रहण करता है। यह उसका आध्यात्मिक स्वरूप है। फिर भावातीत ब्रह्म स्वभावयुक्त हो जाता है। यह उसकी प्रकृति युक्त अवस्था है। इसमें से सगुण, सक्रिय और निराकार दशा होती है। उसे विनोबा ने कम सज्जित-ब्रह्म कहा है। फिर जब कर्म सज्जित ब्रह्म आकार को ग्रहण करता है, तो उसमें आधिभौतिक सृष्टि का निर्माण होता है। आधिभौतिक सृष्टि में से ही उसे सभालने के लिए अहंकार का उदय होता है। इसे जीव या पुरुष कहते हैं। चूंकि यह इस आकार का अभिमानी देवता है इसलिए इसे "अधिदेवता" भी कहते हैं। जब पुरुष यज्ञ, ज्ञान और तप के द्वारा अपने को परिशुद्ध कर लेता है, तो इसे ब्रह्म की अधि यज्ञ अवस्था कहते हैं। यह प्राणी की जीवन मुक्ति की अवस्था है। परंतु जब शरीर से भी पिंड छूट जाता है, तो प्राणी विशुद्ध ब्रह्म की अवस्था में लीन हो जाता है। इस संपूर्ण प्रक्रिया को विनोबा ने अपनी पुस्तक गीताई-चिन्तनिका में बतलाने का प्रयत्न किया है।^१ इसे चित्र के द्वारा निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है।



इस प्रकार यह मिश्र हो जाता है कि 'सगुण' जो जड़ अज्ञ और चैतन्य आदि नाना प्रकार की वस्तुओं से पूर्ण है—ब्रह्म का स्फुरण मात्र है। ब्रह्म के विविध रूप विकार का ही यह जगत् परिणाम है।

ब्रह्म में जगत् की व्याख्या की पुरानी परम्परा भारतीय दर्शन को प्राप्त है। उपनिषद् में तो ब्रह्म के आधार पर समस्त विश्व की उत्पत्ति की व्याख्या

की ही गई है। वेदांत दार्शनिकों ने अपने-अपने ढंग में ब्रह्म के आधार पर विश्व की व्याख्या की है जिसमें शंकर का 'विवेकवाद' और रामानुज का 'परिणामवाद' प्रसिद्ध है। विनोबा की व्याख्या इन दोनों से भिन्न है। शंकर के मायावाद के प्रति विनोबा का यह वाक्षेप है कि यदि रस्मी में पहले से सर्प का घर्म विद्यमान नहीं हो, तो लाख कोशिश करने पर भी वह सर्प की तरह दिखाई नहीं पड़ सकता क्योंकि अस्त से किसी भी वस्तु का प्रादुर्भाव नहीं होता। यदि ब्रह्म में जगत् का घर्म विद्यमान नहीं हो, तो वह कभी भी विश्व की भांति प्रतीत नहीं हो सकता। अतएव यह एतद्ब्रह्म का विवेक नहीं बल्कि परिणाम है। इसे उन्होंने 'रज्जु-सर्पवत् परिणाम' कहा है।^१

रामानुज के प्रति असहमति प्रकट करते हुए विनोबा उनके 'काचन-ककणवत्-परिणाम' के न्याय को भी खंडित करते हैं। इसके अनुसार वास्तविक सत्ता केवल काचन की ही होती है। ककण का अलग में कुछ भी मूल्य नहीं होता। स्वर्णाकार आभूषण और सोना—दोनों का बराबर मूल्य आँकता है। इसी प्रकार ब्रह्म और विश्व—दोनों में ब्रह्म ही वास्तविक है। विश्व एक प्रकार से मिथ्या है। इसे विनोबा ने 'ककणवत्-विवर्त' की संज्ञा दी है।^२ इस प्रकार विनोबा के अनुसार ससार न तो शंकर की तरह अवास्तविक है और न यह रामानुज की तरह वास्तविक है। अतः जगत् को माया कहकर इसमें भागकर संन्यास लेने वाले तथा जगत् को वास्तविक मानकर इसमें रमण करनेवाले—दोनों सत्य से दूर हैं। अन्तर केवल इतना ही है कि एक रज्जु-सर्प से डर कर भागता है और दूसरा उसे सत्य समझ कर उसकी पिटाई करता है।^३

विनोबा स्फूर्तिवाद का मूल श्रोत महाराष्ट्र के सत ज्ञानेश्वर (१३वीं शताब्दी) के विचारों में पाते हैं। सन्त ज्ञानेश्वर अपनी पुस्तक अमृतानुभव में अविद्यावाद और मायावाद का खंडन करते हैं। उनके अनुसार ब्रह्म केवल विश्व का आधार ही नहीं है बल्कि जगत् का प्रत्येक कण ब्रह्म के द्वारा निर्मित है। ससार में कोई ऐसी सत्ता नहीं है जो ब्रह्म में अलग है तथा उससे भिन्न है। इसलिए आध्यात्मिक अनुभव के लिए जगत् में अलग होने की आवश्यकता नहीं

१ विनोबा-वितन, भा. १६, पृ. २०८।

२ उपरिवत्, पृ. २०८।

३ विनोबा, विचार पोथी, पृ. २९।

है।^१ चरम तत्त्व और यह ससार अवियोज्य रूप से एक दूसरे से जुड़ा हुआ है। आलंकारिक भाषा में ज्ञानेश्वर ने कहा है जिनका समर्थन विनोबा ने किया है—“निर्गुण की चारपाई विछी है। उसपर सगुण की शय्या सजी है। उस शय्या पर साकार मूर्ति लेटी है। ऐसा है विश्व का स्वरूप।”^२ इस प्रकार ज्ञानेश्वर के अनुसार सारा विश्व ब्रह्ममय है।^३ यह ब्रह्म की स्फूर्ति है। विनोबा इसी ‘स्फूर्ति’ का समर्थन करते हैं। स्फूर्ति, जैसा हम देख चुके हैं कि शक्ति और गतिशीलता का सूचक है, इस अर्थ में जगत् शक्तिस्वरूप और परिवर्तनशील है। सृष्टि में कुछ भी स्थूल और स्थायी नहीं है। बौद्ध दार्शनिकों की भांति विनोबा यह मानते हैं कि सृष्टि हर क्षण बदलती रहती है तथा नये-नये रूपों को धारण करती है। परिवर्तनशीलता के कारण इसमें नवीनता, ताजगी और अमरता बनी हुई रहती है।^४ इसी कारण सृष्टि का शाश्वत रूप कायम रहता है तथा हमें स्फूर्ति मिलती रहती है।

आधुनिक विज्ञान आज इस निष्कर्ष पर आया है कि भूत का कोई भी कण अन्तिम रूप में विद्युत्, चुम्बकीय तथा ईश्वर शक्ति और तरंगों के रूप में परिणत हो जाता है। यह तो भूत के एक कण की बात हुई। परन्तु यदि विश्व को संपूर्णता में भी लिया जाय, तो वैज्ञानिक यह मानते हैं कि जड़ पदार्थ और विकिरण की क्रिया के कारण संपूर्ण ब्रह्मांड परिवर्तित होता रहता है। पुराने ग्रह टूटते हैं, नये ग्रहों के वातावरण में परिवर्तन होता है तथा नई-नई परिस्थितियाँ बनती जाती हैं। अतः चाहे विश्व के सूक्ष्म रूप को लें या विशाल रूप को लें—दोनों परिस्थितियों में इसकी परिवर्तनशीलता, नवीनता और शक्तिस्वरूपता विज्ञान-सम्मत मासूम पड़ती है। इसीलिए विनोबा ने जगत् को स्फूर्ति कह कर एक ओर वेदांत और दूसरी ओर आधुनिक विज्ञान का अद्भुत समन्वय किया है। जगत् के सबंध में एक प्रमुख प्रश्न इसकी उत्पत्ति और वास्तविक

1 Tikekar, Indu, *Integral Revolution An Analytical Study of Gandhian Thought* (Varanasi Sarva Seva Sangha Prakashan, 1970), p 139

२ विनोबा, ज्ञानदेव-चिंतनिका, पृ० ११३।

३ उपरिबन्, पृ० १३१।

४ विनोबा, गीता-प्रवचन, पृ० २३७-३८।

स्वरूप के सबब में है। मध्यकालीन सृष्टिवादियों और आधुनिक विज्ञान-वादियों ने सृष्टि की व्याख्या के लिए ऐतिहासिक विधि का सहारा लिया। परिणामस्वरूप उन्हें यह मानना पड़ा कि सृष्टि का एक विशेष समय से प्रारंभ है। इसके कारण ईश्वरवादियों के सामने यह प्रश्न उठा कि जब ईश्वर ने विशेष काल में सृष्टि की, तो वह काल में परे कैसा हो सकता है? डॉ. विन न नीहारिका के द्वारा सभी ग्रहों और अमीबा के द्वारा सभी प्राणियों की व्याख्या करने का प्रयत्न किया। परंतु क्या ब्रह्मांड नीहारिका तथा उसके बुद्धि देने गिने ग्रहों तक ही सीमित है? आधुनिक विज्ञान बतलाता है कि संपूर्ण तारों और ग्रहों की संख्या समुद्र की बालुका-राशि के समान है। ऐसी परिस्थिति में जगत् का प्रारंभ मानकर चरना हमारी बुद्धि की सीमा के बाहर है। फिर अमीबा की व्याख्या में डॉ. विन न ईश्वर की मदद ली। य सारी कठिनाइयाँ उपस्थित हुईं।

विनोबा भारतीय परंपरा को मानते हुए तथा आधुनिक विज्ञान के साथ कदम रखते हुए यह मानते हैं कि सृष्टि अनादि और अनंत है। इसके स्वभाव के बारे में कुछ भी कहना तार्किक दृष्टि से असंगत ही नहीं बल्कि हास्यास्पद भी है। सेठ गोविन्द दास के प्रश्नों का उत्तर देते हुए उन्होंने कहा कि इस सृष्टि की तुलना में मनुष्य एक गूलर पत्र के कीड़े के समान है। फिर यह छोटा कीड़ा सृष्टि के अनन्त रूपों की व्याख्या कैसे कर सकता है? इसी कारण में शास्त्रकारों ने इसे ईश्वर की माया या लीला कह कर संतोष किया।^१ सृष्टि के सबब में विनोबा का यह मत है कि ईश्वर का ज्ञान संभव है परंतु सृष्टि का ज्ञान असंभव है। फिर भी इनका कहना पर्याप्त होगा कि ईश्वर के समान ही सृष्टि अनादि और अनंत है। जिस प्रकार सूय में उसकी रश्मियाँ उससे अनिवार्य रूप से स्फुरित होती रहती हैं, जल में लहरें अप्रियोज्य रूप से व्याप्त रहती हैं, उसी प्रकार यह सृष्टि ईश्वर के साथ अनिवार्य रूप में जुड़ी हुई है। छोट-मोटे प्राण्य होने हैं, परंतु सृष्टि का अंत नहीं है।^२ जिस प्रकार यह विशाल सृष्टि ईश्वर का एक पटलू है, उसी प्रकार दूसरा पटलू काल है। काल भी सृष्टि के समान ही अनादि और अनन्त है। जिसे हम भूत काल कहते हैं वह अनादि और भविष्यत् काल अनन्त है। केवल इन दोनों के बीच का

१ विनोबा चिंतन, अंक ७, पृ० ११ और २२।

२ उपरिष्ठत्, पृ० २२।

वनमान जो बहुत ही तुच्छ है प्रवाह मात्र दिखलाई पड़ता है ।^१ अतः यह काल भी ब्रह्म की स्फूर्ति है ।

(ब) गणितवाद जेम्स-जीन्स आदि वैज्ञानिकों ने विश्व के स्वरूप को गणितीय माना है । विनोबा का स्फूर्तिवाद इसके काफी समीप है । विश्व की गणितीय व्याख्या में प्रकृत स्वयं क्या है — इसका वणन हम नहीं करते हैं । यहाँ हम प्रकृति के व्यवहारों और घटनाओं की पद्धतियों पर विचार करते हैं । इस पद्धति का क्या अर्थ है इसकी उत्पत्ति कम होती है—इसका ज्ञान हमें नहीं मिल पाता है । इस पद्धति के द्वारा हम सत्य का साक्षात्कार नहीं कर सकते । सत्य रहस्यमय ही बना रहता है । जेम्स जीन्स की राय में— भौतिकशास्त्र घटनाओं के नमूनों की खोज करता है । परंतु हम यह कभी नहीं जान सकते कि इस नमूने का क्या अर्थ है अथवा यह कैसे उत्पन्न होता है । यदि कोई वरिष्ठ बुद्धि वाले व्यक्ति भी हम इसके बारे में कुछ ता हमारे लिए यह व्याख्या अवबोधगम्य ही रहेगी । हमारा अध्ययन तत्त्व के संपर्क में नहीं जा सकता और इसका अर्थ अथवा स्वभाव हमसे सदा के लिए छिपा ही रहता है ।^२ सफ्ट के संबंध में विनोबा भी यह कहते हैं कि इसके स्वरूप और उत्पत्ति के विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता । हम केवल प्रकृति की कुछ घटनाओं को ही देखते हैं । इसके आधार पर संपूर्ण सफ्ट को नहीं जान सकते ।

विश्व की गणितीय व्याख्या में समस्त विश्व को विचारस्वरूप माना जाता है जो पूर्णतः अमूर्त है । आधुनिक भौतिक विज्ञान की विद्युत् चुम्बक और इतर आदि की धारणाएँ भी एक प्रकार से अमूर्त हैं । वे गणित के विशुद्ध विचार (Pure thought) के समान हैं^३ । इस आधार पर यह कहा जाता है कि विश्व न तो पूर्णतः नियतिवादी है जसा बन्धु-वादी विचारक मानते हैं न तो प्रत्ययवादियों के विचार के समान कालनिक । जब पूर्ण सत्य का ज्ञान ही संभव नहीं है तो फिर उसे वास्तविक या प्रात्ययिक मानना ही गलत है । इसलिए इन

१ विनोबा गीता प्रवचन पृ० १६२ ।

२ Jeans, James *Physics And Philosophy* (Cambridge University Press, 1948) p 16

३ Jeans, James *The Mysterious Universe*, (Cambridge University Press) p 129

दोनों से भिन्न विश्व गणितीय स्वाभाव का है।^१ विनोबा ने भी कहा है कि यह ससार विवर्तन नहीं है और रामानुज के परिणामवाद की तरह वास्तविक भी नहीं है। परिणामवाद और वस्तुवाद का अन्तिमार्थ निष्कर्ष नियतिवाद, यज्ञवाद तथा असदिग्धतावाद है। विवर्तनवाद का आवश्यक परिणाम विश्व का अस्तित्व है। विनोबा विश्व के अस्तित्व को स्वीकार करते हुए उस प्रयोजनपूर्ण और अंतग्य-स्वरूप मानते हैं। इसलिए वास्तविक सत्ता के रूप में ब्रह्म ही वच जाता है। जैसे विज्ञान भूत के कणों के अस्तित्व को मानते हुए भी अन्तिम रूप से ईथर-लहर को ही वास्तविक मानता है, उसी प्रकार स्फूर्तिवाद विश्व की सत्ता को वास्तविक मानते हुए भी अन्तिम रूप में ब्रह्म को ही वास्तविक मानता है। इस प्रकार स्फूर्तिवाद में अस्तित्ववाद और प्रयोजनवाद—दोनों का समन्वय हा जाता है।

भूटन का भौतिकशास्त्र हर घटना की व्याख्या कारण-कार्य सिद्धांत के साधे में ढालकर नियतिवादी ढंग से करता था तथा सभी प्रकार के निष्कर्षों को अंसदिग्ध मानता था। आधुनिक भौतिक विज्ञान जो गणितीय ढंग में विश्व की व्याख्या करता है—कारण-कार्य सिद्धांत का विरोध करता है।^२ मैक्सवेल, नील्सभोर, आदि ने यह बतलाया है कि विश्व के अंतर्गत जो परिवर्तन होते हैं, उसमें सातत्य (Continuity) का अभाव रहता है। भूत के सूक्ष्मांतिसूक्ष्म कण की गति रेलगाडी की तरह नहीं बल्कि कगारू जानवर की तरह है। इसीका विस्तार करते हुए रदरफोर्ड एच साँडी ने रेडियो एक्टिव कण के विघटन के संघर्ष में बतलाया कि यह क्रिया किसी विघटन निर्धारित परिस्थिति में नहीं होकर स्वतः (Spontaneously) होती रहती है। आइंस्टीन ने इस क्रिया को नील्सभोर के सिद्धांत के समान ही माना है।

1 "We have no right to assume if we label them as either 'real' or 'ideal' The true label is, I think, 'mathematical', if we can agree that this is to connote the whole of pure thought, and not merely the studies of the professional mathematician. Such a label does not imply anything as to what things are in their ultimate essence, but merely something as to how they behave"—Jeans, James, *The Mysterious Universe*, p 127

इन वैज्ञानिक निष्कर्षों से स्पष्ट होता है कि कारण-कार्य की जगह पर स्फूर्तिवाद, नियतिवाद के बदले स्वतंत्रतावाद, असदिग्धता के स्थान पर सम्भाव्यतावाद और स्थूलवाद की जगह पर अमूर्तवाद ने स्थान ग्रहण किया है। संक्षेप में आधुनिक भौतिक विज्ञान विद्युद्ध विचार को चरम तत्त्व मानने की दिशा में बढ़ा है। यह विचार केवल कल्पना जगत् से ही मेल नहीं रखता बल्कि वस्तु जगत् से भी मेल रखता है। यह है गणितीय व्याख्या का स्वरूप। विनोबा का विश्व संभवतः इसी प्रकार से सत्य और वास्तविक है। अतः स्फूर्तिवाद की वास्तविकता गणितीय वास्तविकता है। परन्तु आधुनिक विज्ञान मुक्त कण से विश्व को चेतन या ब्रह्म का परिणाम नहीं मानता। विनोबा जन्म जीवन् और शकराचाय दोनों का समन्वय करते हुए यह सिद्ध करते हैं कि विश्व में कोई भी पदार्थ जड़ नहीं है। विश्व में सर्वत्र प्रयोजन भरा हुआ है।

(स) चेतन एव प्रयोजनवाद

दर्शनशास्त्र के इतिहास में भौतिकवाद और प्रत्ययवाद का विवाद प्रसिद्ध है। भौतिकवाद समस्त विश्व को भौतिक मानकर जीव और चेतन को, उसका प्रतिबिम्ब या परिणाम मानता है। दूसरी ओर प्रत्ययवाद जड़ पदार्थ की स्वतंत्र सत्ता का विरोध कर उसे चैतन्य का परिणाम मानता है। विनोबा इन दोनों सिद्धांतों को एकांगी मानते हैं। उनके अनुसार जड़ और चेतन दोनों का महत्त्व बराबर है। इनमें से किसी को प्रधान और किसी को गौण मानना गलत है। दोनों संपूर्ण सत्य के दो पहलू हैं—एक इसका सूक्ष्म रूप है और दूसरा स्थूल रूप। जड़ और चेतन एक दूसरे में स्वतंत्र नहीं हैं, अतः दोनों सौत्त्विक हैं।^१ फिर भी दोनों को पारमार्थिक रूप से सत्य नहीं माना जा सकता है। पारमार्थिक रूप से एक ही ब्रह्म सत्य है जो जड़-चेतन—दोनों में व्याप्त है।^२

विनोबा के अनुसार संपूर्ण सृष्टि की रचना आत्मा और अष्टवा प्रकृति के संयोग से ही हुई है। उन्हीं के वाक्यों में—“एक ही प्रकार के कागज पर एक ही कूची में चित्रकार नानाविध चित्र अंकित करता है। कोई सिटारिया सात स्वरों से ही अनेक राग निकालता है। वाद मय के बावन अक्षरों की सहायता से हम नाना प्रकार के विचार और भाव प्रकट करते हैं। वैसे ही इस सृष्टि की समझो। सृष्टि में अनन्त वस्तुएँ एव अनन्त वृत्तियाँ दिखाई देती हैं। परन्तु यह सारी अतर्वाह्य सृष्टि एक ही अखंड आत्मा और एक ही

१ विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० २१

२ उपरिबन्ध, पृ० २३

अष्टधा प्रकृति, इस दोहरे मसाले से बनी हुई है।^१ ईश्वर अपनी कला के द्वारा जिसे शास्त्रीय भाषा में माया कहते हैं, इन्हीं आत्मा और जड़ प्रकृति के सहारे समस्त सृष्टि की रचना करता है^२। सास्य की तरह विनोबा प्रकृति में सत्व, रज और तम—तीनों गुणों का निवास मानते हैं। ये तीनों गुण केवल सृष्टि में ही नहीं, हमारे चित्त और समाज में भी अपने अपने ढंग से व्याप्त होते हैं।^३ जैसे, कलम, मूर्ति और पुस्तक—ये सभी जड़ पदार्थों के उदाहरण हैं। इन सब में त्रिगुण का निवास है। इनमें भी हमें चैतन्य प्राप्त होता है अतः सास्य की प्रकृति का गुण-सिद्धांत विनोबा को मान्य है।

जड़ पदार्थों के अस्तित्व को स्वीकार करते हुए भी विनोबा यह स्पष्ट है कि वास्तव में जड़ पदार्थों में भी चैतन्य है। उनके लिए वह “मुप्त चैतन्य” के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। सृष्टि को चेतन बतलाते हुए विनोबा कहते हैं—“सारी सृष्टि समाविश्य है। हमारे सामने जो पुस्तक है जड़ सीखती है। परंतु वह हमारे साथ बोलती है, उसका हमारे दिमाग पर असर होता है। वह अगर पत्थर जैसी जड़ हो तो असर कैसे होगा? इसलिए इसका रूप चैतन्यमय है। यह पुस्तक हजारों चेतनों को दिगती-डुगती है, इसलिए वह चेतन है, मुप्त चेतन है। पत्थर को हम जड़ समझते हैं, परंतु कितने चेतनों को वह प्रेरणा देता है, कितने लोग उसकी पूजा करते हैं, इसलिए वह मुप्तचेतन है।”^४ यह विनोबा की कोई अपनी नवीन वस्तु नहीं है। पश्चिमी दार्शनिक लाइबनिज़, सेरिंग एन हीगेल तथा भारतीय दार्शनिक श्री अरविन्द जड़ में चेतन को व्याप्त मानने ही हैं। हाँ, विनोबा के कहने का टम दूसरा अवश्य है।

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है। एक ओर विनोबा अद्वैतवादी हैं, क्योंकि ब्रह्म ही एक मान सत्ता है, दूसरी ओर वे आत्मा और प्रकृति के द्वैत को भी स्वीकार करते हैं। यहाँ यह समझना कठिन हो जाता है कि वे अद्वैतवादी हैं या द्वैतवादी। परंतु वास्तव में वे अद्वैतवादी ही हैं। जड़, प्रकृति, आत्मा और ईश्वर—सभी एक ही सत्ता ब्रह्म में समाविहित हो जाते हैं। अतिरिक्त रूप से प्रधानता ब्रह्म की ही रहती है। विनोबा की तुलना यहाँ पश्चिमी दार्शनिक डेकार्टे से की जा सकती है। एक ओर डेकार्टे ने ईश्वर को

१ विनोबा, गीता-प्रवचन, पृ० १६-१७

२ उपरिबन्, पृ० १८

३ विनोबा, साम्यसूत्र, पृ० ४२

४ उपरिबन्, पृ० ३३

ही वास्तविक अर्थ में द्रव्य माना, दूसरी ओर उन्होंने आत्मा और भौतिक पदार्थ को भी दो स्वतंत्र पदार्थ के रूप में स्वीकार कर लिया। परन्तु उनकी सत्ता ईश्वर पर आश्रित माना। इसलिए डेकार्ट ने उन्हें गौण द्रव्य की सत्ता दी। ठीक उसी प्रकार विनोबा ब्रह्म को ही मूल तत्त्व मानते हैं परन्तु आत्मा और प्रकृति—दो तत्त्व होने हुए भी दोनों ब्रह्म के ही दो पहलू हैं।

परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि विनोबा पूर्णतः डेकार्ट के समान ही हैं। बहुत बातों में डेकार्ट से उनका भेद है। डेकार्ट सृष्टिवाद के समर्थक हैं, विनोबा विकासवाद के, डेकार्ट जड़ और पशु जगत् को यांत्रिक मानते हैं, परन्तु विनोबा जड़ जगत् को भी प्रयोजनपूर्ण मानते हैं। डेकार्ट का दर्शन खटित दर्शन है, परन्तु विनोबा का दर्शन समग्र दर्शन है। अतः डेकार्ट जहाँ केवल निमित्तेश्वरवाद के समर्थक हैं, वहाँ विनोबा निमित्तोपादानेश्वरवाद के समर्थक हैं। डेकार्ट को मन और शरीर, ईश्वर और ससार के बीच सबंध को स्थापित करने में हार खाती पड़ी थी। परन्तु विनोबा सत्य के विभिन्न पहलूओं के रूप में मानकर उनके बीच आंगिक सबंध स्थापित करते हैं।

मायी की भाँति ही विनोबा विश्व के प्रति आशावादी दृष्टि रखते हैं। उनके अनुसार यह विश्व मंगलमय है, क्योंकि ईश्वर इसकी देखभाल करता है। ससार में कोई भी वस्तु बुरी नहीं है। यदि वही कुछ बुरी वस्तुएँ हैं, तो वे हमारी दृष्टि के कारण बुरी मालूम पड़ती हैं। अतः विनोबा इस निष्कर्ष पर आते हैं कि ससार का स्वरूप हमारे दृष्टिकोण^१ पर निर्भर है। विनोबा ने विश्व के शुभ स्वरूप का स्मरण चित्त की एकाग्रता के लिए भी आवश्यक माना है। विना चित्त की एकाग्रता का स्थितप्रज्ञता की प्राप्ति नहीं हो सकती है। विश्व को आत्मनिष्ठ मानकर विनोबा ने गणितीय व्याख्या के अनुकूल काम किया है। यह अवैज्ञानिक नहीं है। विज्ञान के क्षेत्र में भी अब वस्तुवाद और यज्ञवाद उठता जा रहा है। यहाँ भी विश्व की व्याख्या हमारी दृष्टि पर निर्भर करता है। इसीलिए तो कोई विद्युत्-तरंग का सिद्धांत (ह्यूजेन) और कोई तत्त्व सिद्धांत (न्यूटन, काम्पटन और रमण) में विश्व को समझने की कोशिश करते हैं और कोई दोनों को साथ लेकर चलते हैं (डीब्रागली)। परन्तु विश्व की व्याख्या सभी करते हैं। विनोबा प्रकृति को केवल शुभ ही दृष्टि से देखने को कहते हैं। यह मनोवैज्ञानिक, नैतिक और सामाजिक सभी दृष्टियों से लाभ-प्रद है।

३ मूल्यांकन

गांधी और विनोबा के जगत् सबधी विचारों को देखने में यह पता चलता है कि जगत् के सबध में गांधी के विचार बहुत सुनिश्चित और सुनियोजित नहीं हैं। कभी वे जगत् को माया और लीला कहते हैं और इसकी परिचितनशीलता को देखकर क्षणिक तथा अवास्तविक मानते हैं, तो कभी ईश्वरतत्त्व आधार में रहने के कारण इसे वास्तविक मानते हैं। इस प्रकार उनका जगत्-विचार वास्तविकता और अवास्तविकता के बीच झूलता नजर आता है। विनोबा गांधी की इस कमी को स्फूर्तिवाद से दूर करने का प्रयास करते हैं। स्फूर्तिवाद विश्व को चैतन्यपूर्ण, विकासशील और नित्य नूतन मानता है। परंतु इयों गांधी के विचारों के समान तुच्छता और अवास्तविकता नहीं झलकती, वल्कि इससे विश्व का सनातन रूप प्रकट होता है। विनोबा के स्फूर्तिवाद में जगत् की स्थिति न तो काल्पनिक है और न वास्तविक। इसमें वस्तुवाद और कल्पना का सुन्दर समन्वय हुआ है। यह स्फूर्तिवाद गांधीवाद को ही नहीं, समस्त भारतीय दर्शन को विनोबा की देन है।

गांधी विश्व की विकास प्रक्रिया की व्याख्या नहीं करते। वे विश्व की असीमता के लिए कोई तर्क भी प्रस्तुत नहीं करते हैं। परंतु विनोबा ने बहुत ही रोचक शैली में विश्व की असीमता को तार्किक ढंग में रखा है। वे विश्व के विकास की प्रक्रिया का भी वर्णन शास्त्रीय ढंग से करते हैं। इनके दर्शन में जड़, जीव और चैतन्य—सभी की व्याख्या ब्रह्म के आधार पर समत तरीके से हो जाती है।

गांधी और विनोबा—दोनों विश्व को शुभ मानते हैं। परंतु जहाँ गांधी इसका आधार मात्र ईश्वरीय नियम को मानते हैं, वहाँ विनोबा मानव की दृष्टि पर बल देकर व्यापहारिक युक्ति प्रस्तुत करते हैं। गांधी की युक्ति ईश्वरीय है, विनोबा की युक्ति नैतिक एवं मनोवैज्ञानिक है। इससे साधारण व्यक्ति को भी समाधान तथा लाभ मिल सकता है। अंतिम रूप से यह कहा जा सकता है कि गांधी की व्याख्या एक सामान्य व्याख्या है परंतु विनोबा की व्याख्या दार्शनिक व्याख्या है। यद्यपि विनोबा ने शंकर और रामानुज के विचारों पर ही अपने विचार का विकास किया है परंतु इसका गांधीवाद से कोई विरोध नहीं है। इसलिए यदि इसे हम गांधीवाद को विनोबा की देन कहें, तो अनुचित नहीं होगा।

चतुर्थ अध्याय



नीति और धर्म-मीमांसा

नीति और धर्म-नीत्यासा

१ विषय-प्रवेश

गाँधी और विनोबा मूलतः नीति के प्रवक्ता और समाज के उद्धारक माने जाते हैं। नैतिकता उनका जीवन था और वे स्वयं धर्मप्राण थे। इसीलिए उनकी समाज-नीति या राजनीति भी नैतिकता और आध्यात्मिकता पर आधारित थी। गाँधी न कहा ही था कि वे राजनीति का आध्यात्मिककरण करने आये थे। गाँधी मनु और याज्ञवल्क्य^१ की भाँति स्मृतिकार तथा महात्मा बुद्ध और ईसा की तरह पैगम्बर थे, जिन्होंने वस्तु और अकर्तव्य, धर्म और अधर्म, के संघर्ष में अज्ञानी और दिग्भ्रात मानव को एक नई रोशनी प्रदान की। इसीलिए गाँधी को युग-पुरुष^२ माना जाता है।

गाँधी ने अपनी रचनात्मक बुद्धि से पूरब और पश्चिम के नैतिक विचारों के दिव्य अंशों का समन्वय किया और हिंदू धर्म पर आधारित नीति धर्म को नये परिवेश में उनकी पुनर्बुद्धि प्रस्तुत कर उसे वैज्ञानिक, मानवतावादी और वस्तुवादी रूप प्रस्तुत किया। अतः एक ओर रस्किन का अमदू दिस सास्ट थूरो का सिविल डिसेम्बेडिण्डेन्स, ब्राइविल का "सरमन आन दी माउण्ट" तथा टालसटाय का ब्रेड लेबर ने उन्हें प्रभावित किया, तो दूसरी ओर, हिन्दू संस्कृति की आध्यात्मिक परम्परा, बहिसा का विशाल वाङ्मय और गीता का निष्काम कर्मयोग ने उन्हें प्रेरणा मिली। कार्ल मार्क्स के साधन-साध्य के द्वाँत और शुभ लक्ष्य को प्राप्ति के लिए हिंसा या खूनी क्रांति की नीति उन्हें पसंद नहीं आयी तथा अपने अनुभव से इस पर चिन्तन करना आरम्भ किया। इन सभी परिस्थितियों का लाभ उठाकर गाँधी ने सावधीम नैतिकता के सिद्धाँत की स्थापना की। धर्म और नीति के बीच बढती हुई खाई को पाट कर उन्होंने नीति को धर्म का साधक और धर्म को नीति का आधार मान कर, इन दोनों में अद्भुत समन्वय किया। इस व्यापक समन्वय की नीति के परिणामस्वरूप जो नीति-धर्म का रूप गाँधी ने हमारे सामने रखा

१ शाह कान्तिभार्द, गाँधी जैसा देखा समझा विनोबा ने, पृ० ७।

२ उपरिक्त, पृ० ७।

उसे आर्नेनैस ने "आत्मानुभव के लिए सत्य की खोज", "हिंसा से आत्मानुभव असभव" और "साधन-साध्य के निर्धारक" सिद्धांत के रूप में प्रस्तुत किया है^१ तथा विनोबा ने उसे "साधन-शुद्धि के विचार", "आध्यात्मिक साधना और समाज-सेवा का संगम" तथा किसी साधना का सामूहिक अनुष्ठान के रूप में देखा है।^२

विनोबा के समस्त क्रिया-कलापों के पीछे अपने को शून्य में परिणत करने और गांधी जी अहिंसा के आधार पर नये-नये प्रयोग करने की प्रेरणा रही है।^३ अहिंसा का भिन्न भिन्न क्षणों में अनुसंधान कर आपस में बिखरे हुए द्वेष-ग्रस्त मानव को प्रेम-सूत्र में बांधना इनके जीवन का लक्ष्य रहा है। आधुनिक विज्ञान की बौद्धिकता और वेदांत की आध्यात्मिकता को एक साथ मिला कर आधुनिक युग के लिए विश्व मानव धर्म की स्थापना की नीति रही है। अतः स्पष्ट है कि इनके चिन्तन का भी मुख्य लक्ष्य नैतिक और धार्मिक उत्थान ही है। य गांधी की भांति पैगम्बर तो नहीं परंतु आधुनिक काल के विश्व के एक मात्र सत, ऋषि,^४ "धूमते हुए मसीहा,"^५ और महर्षि^६ माने जाते हैं। ये गांधी की भांति मात्र द्रष्टा ही नहीं बल्कि चिन्तक और शास्त्रों के मर्मज्ञ विद्वान हैं। इन्होंने महाराष्ट्र के सतों और गांधी की विरासत से जो कुछ भी प्राप्त किया है, उसके आधार पर अपने चिन्तन से नये युग के अनुकूल नीति-धर्म की स्थापना करने का प्रयत्न किया है। सञ्चित के मर्मज्ञ पंडित होने के कारण इन्होंने वेदों और शास्त्रों की नवीन व्याख्या की है। उनके अवाछनीय तत्वों का दहिष्कार किया है। धर्म-समन्वय की दृष्टि से इन्होंने प्रायः सभी धर्मों के धर्म-ग्रंथों का संपादन किया। विभिन्न धर्मों के तुलनात्मक अध्ययन के लिए विनोबा ने जितनी पाठ्य-सामग्री दी है, शायद इस जमाने में वह अद्विष्ट है।

1 Naess, Arnc, *Gandhi and the Nuclear Age*, pp 29-33.

२ विनोबा-चिन्तन (अंक ३२-३३, सितं अं० १९६८), पृ० ४४२

३ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ३।

4 Narayan, Shrivastav, *Yenoba His Life and Work* p 330.

5 *Ibid*, pp 339-40

6 *Gandhi Marg*, (English) 14 (4 Oct, 1970), editorial,

पाश्चात्य-दर्शन में नीति और धर्म पर अलग-अलग रूप से विचार किया गया है किन्तु भारत में धर्म और नीति पर समग्र रूप से चिन्तन हुआ है। यहाँ नैतिकता को धर्म से अलग करने की चेष्टा नहीं की गई है। 'धर्म' और 'नीति' समानार्थक माने गये हैं। गाँधी और विनोबा के चिन्तन में भी धर्म और नीति पर समग्र रूप से विचार हुआ है।

२ नीति और धर्म के आधार तत्त्व

नैतिकता और धर्म की समस्याओं को तीन श्रेणियों में विभाजित किया गया है—वस्तुगत नैतिकता, आत्मगत नैतिकता और पारमार्थिक नैतिकता।^१ तीनों प्रकार के सिद्धांतों के तीन आधार हैं। वस्तुगत नैतिकता का अध्ययन, ब्राह्म नियम संहिताओं के आधार पर कर्मों के औचित्य अनौचित्य के निर्धारण की दृष्टि से की जाती है।^२ आत्मगत नैतिकता का आधार मनोवैज्ञानिक है। इसमें मानव की आन्तरिक प्रवृत्तियों और निवृत्तियों के आधार पर किसी कार्य के औचित्य और अनौचित्य का निर्धारण होता है। पारमार्थिक नैतिकता का अध्ययन मोक्ष और मोक्ष-साधन के विचार से किया जाता है। गाँधी और विनोबा के नीति और धर्म संबंधी विचारों को भी इन्हीं तीन व्यापक आधारों पर समझा जा सकता है। अतः एक एक पर उन पर अलग-अलग विचार करेंगे।

(क) वस्तुगत आधार नैतिकता के वस्तुगत आधार के अन्तर्गत हम निम्नलिखित विषयों पर विचार करेंगे—

- १ स्वधर्म विचार
- २ वर्णाश्रम धर्म
- ३ सामान्य धर्म और व्रत विचार
- ४ सर्व-धर्म समन्वय
- ५ सर्वोदय सिद्धांत

इन्हे वस्तुगत नैतिकता के अन्तर्गत इसलिए रखा गया है कि इनका संबंध नैतिकता के स्थूल और सामाजिक पक्ष में है।

1 Maitra, S K, *The Ethics of the Hindus*, (Calcutta Calcutta University, 3rd Edn, 1963), Introduction, 18

2 *Ibid*, p 4

१ स्वधर्म विचार

गांधी विनोबा के नीतिशास्त्र में स्वधर्म की चर्चा हुई है। इस दृष्टि से नैतिक सिद्धांतों में यह अपना विशिष्ट स्थान रखता है। नीतिशास्त्र की समस्या केवल उचित अनुचित कर्मों के विवेचन में ही समाप्त नहीं होती है। इसकी एक मुख्य समस्या है—व्यावहारिक जीवन में उचित अनुचित के भ्रम में पड़नेवाले नैतिककर्त्ता का दिशा निर्देशन करना।^१ कभी-कभी व्यक्ति ऐसी परिस्थिति में आ जाता है जब उसे उचित अनुचित स्पष्ट रूप से समझ में नहीं आता है। जबतक यह मानसिक संघर्ष की स्थिति बनी रहती है, तबतक उस शांति नहीं मिलती और किसी कार्य की ओर वह प्रवृत्त नहीं होता। अज्ञान के सामने भी ऐसी ही समस्या थी। ऐसी स्थिति में नैतिककर्त्ता का स्वाभाविक प्रश्न होता है—उसे क्या करना चाहिए? नैतिक चिंतक इस प्रश्न का उत्तर भिन्न भिन्न ढंग से देते हैं। गांधी के अनुसार वैसा कर्म नहीं करना चाहिए जो आसक्ति के बिना कभी उत्पन्न ही नहीं होता हो—जैसे हत्या, झूठ, व्यभिचार इत्यादि।^२ परंतु अनासक्तिपूर्वक स्वधर्म का पालन ईश्वरार्पण वृत्ति से करना चाहिए। स्वधर्म से शायद उनका अभिप्राय वर्णाश्रम^३ धर्म के पालन अथवा योग्यता के अनुसार दिये गए दायित्वों का पालन^४ है। उनके अनुसार स्वधर्म के पालन के पीछे उपयोगिता^५ की दृष्टि तो है ही, इसमें मोक्ष की भी सिद्धि होती है, क्योंकि ईश्वर की दृष्टि में सभी कर्मों का मूल्य बराबर है।^६ जो स्वधर्म का त्याग करता है वह नैतिक दृष्टि से गलत काम करता है।^७ अतः नैतिक जीवन का प्रारंभ ही स्वधर्म पालन से होता है। ऊपर के विवेचन में यह लगता है कि गांधी ने स्वधर्म विषयक प्रश्न पर विचार किया है अवश्य परंतु उन्होंने सूक्ष्म और शास्त्रीय ढंग से विचार नहीं किया है। किन्तु विनोबा ने

1 Baier, Kurt, *The Moral Point of View* (New York, Cornell University Press, 1964), 4th edn P 57

२ गांधी, मोहन दाम वरमचंद, अनासक्ति योग, (नई दिल्ली, सत्या साहित्य मंडल प्रकाशन, १९५७) पृ० ८।

३ उपरिबन्ध पृ० २९।

४ उपरिबन्ध पृ० ४६।

५ उपरिबन्ध पृ० २९।

६ उपरिबन्ध, पृ० ४६।

७ उपरिबन्ध, पृ० ४६।

इस धारणा के ऊपर अपनी पुस्तक 'गीता प्रवचन' में वाफ़ी गहराई से विचार किया है। उनके अनुसार स्वधर्म का अर्थ है वह दायित्व या कर्तव्य जो हम निमग्न प्राप्त हो।^१ यह दायित्व हम जन्म के पूर्व से ही प्राप्त होता है, अतः इच्छा करने पर भी हम इसमें अपने को विलग नहीं कर सकते हैं। इसके साथ हमारा सबंध माता और सतान का है। जैसे हम अपनी माता से सस्कारों और भावों के आधार पर अपने को अलग नहीं कर सकते, उसी प्रकार कर्तव्य के क्षेत्र में स्वधर्म के सस्कारों और भावों से अपने को अलग नहीं किया जा सकता है।^२ यह हमें सहज रूप में प्राप्त होता है जिसकी पूर्ति हेतु हम पैदा होना हैं अतः इसे टालना पाप है।^३ विनोबा की राय में 'स्वधर्म कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसे बड़ा समझ कर ग्रहण करें और छोटा समझ कर छोड़ दें। बड़ न बड़ा होना है और न छोटा, वह अपने व्योम का होता है।'^४ यहाँ एक प्रश्न उठता है—यदि स्वधर्म हमें निसर्गत प्राप्त ही है, तो इसके करने और न करने का प्रश्न ही कहाँ उठता? और यदि इस कर्म को मनुष्य टाल नहीं सकता तो इच्छा-स्वातंत्र्य का अभाव में उसे नैतिक-जनैतिक कैसे ठहराया जा सकता है? विनोबा यह मानते हैं कि स्वधर्म के पाठन में मोह सबसे बड़ा बाधक तत्त्व है।^५ अतः मोह को रखने और त्याग करने की स्वतंत्रता मनुष्य को प्राप्त है। व्यक्ति अपनी देहासक्त-बुद्धि से ऊपर उठ सकता है। अतः स्वधर्म का पालन नीतिशून्य-धर्म नहीं है। यद्यपि विनोबा के अनुसार यह नीति धर्म से भिन्न है,^६ फिर भी व्यापक अर्थ में यह नैतिककर्म के अन्तर्गत आ जाता है।

स्वधर्म के अन्तर्गत स्वदेशी स्वजातीय और स्वकालीन धर्म—सभी आ जाते हैं।^७ विनोबा के अनुसार मनुष्य को हर भौगोलिक भूलक्षेत्र में जीवन की सुरक्षा के लिए जलम अलग ढंग से कार्य करना पड़ता है। शीत प्रदेशों में जीने के लिए मांसाहार और मक़िरा आवश्यक है यहाँ जीने के लिए प्रतिदिन स्नान

१ भावे विनोबा, गीता प्रवचन, पृ० २०।

२ उपरिवन् पृ० २१।

३ विनोबा चिंतन, अंक ४४-४५ ४६ ०९६९ पृ० ३६०-६१।

४ उपरिवन् पृ० ३६१।

५ भावे विनोबा, गीता प्रवचन पृ० १५।

६ उपरिवन् पृ० २१।

७ विनोबा चिंतन, अंक ४४ ४५-४६ १९६९ पृ० ३६०।

८ भावे विनोबा गीता प्रवचन, पृ० २८९।

करना आवश्यक नहीं। परन्तु गर्म प्रदेशों में सात्विक आहार तथा नित्य स्नान आवश्यक है। इसी प्रकार अलग अलग देशों के राजनीतिक और सामाजिक नियम अलग-अलग होने हैं। इन नियमों का पालन करना वहाँ के देशवासियों का स्वधर्म है। यदि कोई अपने देश की नीति और नियम का परित्याग कर दूसरे भूखण्डों की नीति को बिना विवेक-बुद्धि के ग्रहण करे, तो इसे नैतिकता की दृष्टि से अनुचित ही माना जायगा।

स्वजातीय धर्म प्रकृति के सत्व, रज और तमोगुण के कारण प्राप्त होते हैं। इसे वर्णधर्म भी कहा जा सकता है। सत्व गुण की प्रधानता के कारण किसी व्यक्ति का धर्म ज्ञान, वैराग्य और चित्तन प्रधान हो जाता है। रजोगुण की प्रधानता के कारण कुछ व्यक्ति साहसी और अपेक्षाकृत अधिक क्रियाशील होने हैं और तमोगुण की प्रधानता के कारण व्यक्ति न तो चित्तन ही कर सकता है और न साहसपूर्ण सुरक्षात्मक कार्य ही कर सकता है। वह स्थूल सेवा के अतिरिक्त कुछ भी नहीं कर सकता। इसी प्रकार विशेष जाति में जन्म लेने के कारण व्यक्ति स्वाभाविक रूप से अपने पूर्वजों की आजीविका को वंश-परम्परा और यातावरण—दोनों के कारण प्राप्त करता है। ये सभी स्वजातीय धर्म के उदाहरण हैं। विनोबा ऐसे कार्यों को करना उचित मानते हैं। यदि चित्तन-प्रधान व्यक्ति पुलिस के कार्य को अच्छा समझ कर अपना काय बदलना चाहे तो एक मंद-बुद्धि व्यक्ति सेवा के कार्य को छोटा समझ कर शिक्षण-कार्य करना चाहे, तो यह अनुचित है। इसी प्रकार यदि लोहार वंश में जन्म लेने वाला व्यक्ति अपनी आजीविका को तुच्छ समझ कर क्षत्रिय अथवा वैश्य की आजीविका को स्वीकार करे, तो यह अनुचित है क्योंकि ऐसा करने से अपने पूर्व सत्कारों का लाभ नहीं मिल पाता है। इसके पीछे विनोबा का यह आशय नहीं है कि एक वर्ण का व्यक्ति दूसरे वर्ण का कार्य कर ही नहीं सकता। उनका केवल इतना ही कहना है कि सेवा या ईश्वरापण भाव से कार्य करने पर सभी प्रकार के कर्मों के नैतिक मूल्य बराबर हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में स्वभाव से प्राप्त गुणों का परित्याग कर दूसरे के धर्मों को स्वीकार करना एक प्रकार का मोह है जो अनुचित है।

स्वकारीन धर्म युग और काल विशेष में व्यक्ति के लिए अनिवार्य माना जाता है। सभ्यता और सस्कृति के विकास के साथ साथ हमारे दायित्वा और कार्यों में परिवर्तन की आवश्यकता होती है। हर युग की अपनी माग होती है। उस माग के अनुरूप कार्य नहीं करना भी नैतिक दृष्टि से अनुचित है।

सम्बन्धता के आदि काल में जब मनुष्य की जनसंख्या बहुत ही कम थी, उस समय सतति नियमन करना उचित नहीं था। परन्तु आज जब विश्व के सामने बढ़ती हुई आबादी की विस्फोटक परिस्थिति आई है, तो ब्रह्मचर्य का पालन और सनानोत्पत्ति पर शुद्ध साधन के द्वारा नियंत्रण करना सामाजिक नैतिकता की तीव्र मांग हो गई है।^१ इसी प्रकार एक समय में चोरी करना बुरा और सप्रह करना नैतिक दृष्टि से मान्य था। परन्तु आज सप्रह करना उतना ही बुरा है जितना चोरी और व्यभिचार।^२ अतः असप्रह-वृत्ति युग धर्म हो गया है। विनोबा के अनुमाग—“चोरी करना पाप है” यह विचार ठीक है पर एकांगी है। जब सप्रह करना पाप है,—यह विचार भी समाज को मान्य हो जायगा तो दोनों मिलकर पूर्ण विचार बन जायगा।^३ इसी प्रकार सत्ता के नीतिशास्त्र के संवध में भी कहा जा सकता है। सत्ता का विभाजन और भोग का सबको समान रूप में अवसर मिलना^४ इस युग की मांग है। मनुष्य में धर्म और भोग—दोनों की प्रेरणा है। अतः किन्हीं कार्य में धर्म की प्रधानता और भोग पर नियंत्रण होना चाहिए।^५ सत्ता की वासना का नियंत्रण सत्ता के विभाजन और स्वार्थ बुद्धि का नियंत्रण मनुष्य के सुख के सामान्य साधन सबको समान रूप में उपलब्ध करने के प्रयत्नों द्वारा होता है।^६ इसलिए विनोबा भूमिहीनों को जमीन देना नैतिक दृष्टि में युग-धर्म समझते हैं।^७ इसी प्रकार वे धर्मोचरण के संवध में भी ‘भूति के सामने कपूर और दिये जलाने के बदले मानवता के सामने कपूर और दिये जलाने की आवश्यकता को’ युग धर्म मानते हैं।^८ सामाजिक अधिकार भेद के आधार पर प्राप्त धर्म भी स्वधर्म के अंतर्गत आता है। समाज में जिन दायित्वों को हम लेते हैं उनका पालन करना स्वधर्म है। इन्हीं ब्रह्मचर्य की अभ्युक्ति ‘माई स्टेशन एण्ड इट्स न्यूट्रिज’ के आधार पर भी समझ सकते हैं।

१ विनोबा-चिन्तन, अंक १०-११ पृ० ४१।

२ भावे विनोबा लोक नीति पृ० १८४-८५।

३ उपरिवत् पृ० १८४-८५।

४ उपरिवत्, पृ० १८६।

५ उपरिवत् पृ० १८६।

६ उपरिवत्, पृ० १८७।

७ उपरिवत् पृ० १८७।

८ भावे विनोबा भास्मज्ञान और विशान, पृ० ६८।

स्वधर्म के प्रकार

स्वधर्म के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं। प्रथम विभाजन के अनुसार इसे भावात्मक और क्षतिपूर्त्यात्मक या प्रतिरोधक के रूप में रख सकते हैं। भावात्मक प्रकार के अंतर्गत वे सभी स्वधर्म आते हैं जो हमें प्रकृति, अवस्था, देश और काल इत्यादि के परिणामस्वरूप स्वतः कार्य करने के लिए भावात्मक रूप से प्रेरित करते हैं तथा जिसके पालन करने में हमारा विकास होता है। इसके दो भेद हैं—स्थायी और अस्थायी। स्थायी स्वधर्म वह है जो बदलता नहीं है। परन्तु यह गाय के गोद्व और बकरी के बकरीपन की भाँति स्थिर नहीं है। आवश्यकता पडने पर समाज-व्यवस्था को ठीक करने के लिए अपवादस्वरूप ही सही कभी-कभी परिवर्तन होता है।^१ परन्तु सामान्य अवस्था में यह स्थिर ही रहता है। वर्णधर्म इसका उदाहरण है जिस पर हम अलग से विचार करेंगे। अस्थायी स्वधर्म परिवर्तनशील होता है।^२ इसके अंतर्गत आश्रम-धर्म के अतिरिक्त सभी दशकालिक, जातीय और अधिकार-भेद पर आश्रित धर्म आते हैं। क्षतिपूर्त्यात्मक स्वधर्म वह है जो हम सृष्टि, समाज और शरीर में काम लेने के कारण क्षति-पूर्ति के रूप में करना पड़ता है।^३ उसके पालन नहीं करने पर सृष्टि, समाज और शरीर का काम नहीं चल सकता। जिस प्रकार गाने चलाने के लिए इजिन में बौयला देना और साख कायम रखने के लिए वर्ज या चुबता करना अनिवार्य है, उसी प्रकार सृष्टि, समाज और शरीर को त्रिधा-शील रखने के लिए कुछ कर्मों को करना अनिवार्य हो जाता है। ऐसे कर्मों को विनोदा “स्वभाव प्राप्त धर्म”^४ मानते हैं।

विनोदा के अनुसार क्षतिपूर्त्यात्मक धर्म तीन प्रकार के हैं—यज्ञ, दान, और तप। “सृष्टि की जो हानि हुई है उसे पूरा करना ही” विनोदा के अनुसार यज्ञ है।^५ मनुष्य सृष्टि के अंतर्गत रहने के कारण इसके विभिन्न तत्वों का उपभोग करता है। इसमें सृष्टि के अंतर्गत क्षय की क्रिया होती रहती है। इन विनष्ट तत्वों की पूर्ति के बिना सृष्टि में व्यवस्था कायम नहीं रह सकती है। यज्ञ की क्रिया के द्वारा सृष्टि के विनष्ट तत्वों का सर्वधन किया जाता है।

१ भाव, विनोदा, गीता-प्रवचन, पृ० २९०-२९१।

२ उपरिबन्, पृ० २९०-२९१।

३ उपरिबन्, पृ० २६४।

४ उपरिबन्, पृ० २६५।

५ उपरिबन्, पृ० २६६।

वस्तुतः यज्ञ का उद्देश्य उपयोग में लाई हुई वस्तुओं का सुद्विकरण है।^१ परंतु यज्ञ के अंतर्गत कुछ सर्वनात्मक काय जैसे अनाज पैदा करना और मृत जातना भी जाता है।^२ वेदा में स्वार्थसिद्धि के लिए यज्ञ का विधान हुआ है। परंतु विनोबा यज्ञ के पीछे किसी भी स्वार्थ की प्रेरणा नहीं मानते। इसमें विद्युद्भूत अज्ञानित त्याग और सेवा की कल्पना है। इसे परोपकारजन्य कर्म भी नहीं कहा जा सकता। इसमें सृष्टिजनित नैतिक बाध्यता है। जंतु इसके पालन से पुण्य नहीं परंतु उल्लंघन से पाप होता है। 'दान' का अर्थ विनोबा केवल देना ही नहीं मानते हैं। ये दान का अर्थ 'दा' धातु से लगाते हैं जिसका अर्थ 'काटना' होता है। अतः दान का अर्थ सम्यक् विभाजन है।^३ '(दान सविभाग)'^४। अर्थात् देन की क्रिया के द्वारा सम्यक् विभाजन करना दान है। शंकराचार्य और महात्मा बुद्ध ने भी दान को इसी अर्थ में लिया था।^५ विनोबा दान का अर्थ अंग्रेजी के "चैरिटी" या भिक्षा, दया या कृपा के अर्थ में नहीं लेते हैं।^६ इनका 'दान' व्यक्तिगत नैतिकता (परलोक और आत्म-सुद्धि की प्रेरणा) से कम सबल रखता है, इसका मुख्य संबंध सामाजिक नीति-शास्त्र से है। इसके पीछे समाज-परिवर्तन और समाज में सतुल्य लाने की प्रेरणा विद्यमान है।^७

विनोबा यह मानते हैं कि जिस प्रकार मृष्टि क ऋण से मुक्त होने के लिए यज्ञ अनिवार्य है उसी प्रकार समाज के ऋण से मुक्त होने के लिए दान की क्रिया अनिवार्य है। सामाजिक प्राणी होने के नाते व्यक्ति माता, पिता, गुरु, मित्र इत्यादि में अनक प्रकार की सवाएँ प्राप्त करता रहता है। अतः मानव समाज को आगे बढ़ाने के लिए उसकी सेवा तन-मन-धन से करनी चाहिए—यही दान है।^८ समाज में सतुल्य लाने के लिए मनुष्य को अपनी शक्ति का एक भाग हमेशा देने रहना चाहिए चाहे वह शक्ति मालकियत, संपत्ति, बुद्धि या श्रम के रूप में ही क्यों न हो।^९ यज्ञ की भाँति विनोबा यह मानते हैं कि

१ उपरिबन्ध, पृ० २६४।

२ उपरिबन्ध, पृ० २६४।

३ भावे, विनोबा, प्रेरणा प्रवाह, पृ० १८।

४ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ११६।

५ उपरिबन्ध, पृ० १२०।

६ भावे, विनोबा, गीता-प्रवचन, पृ० २६५।

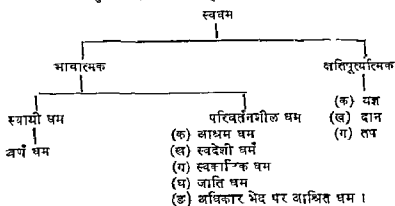
७ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद पृ० ११९।

दान करने से कोई पुण्य नहीं परंतु नहीं करने से पाप होना है। दान की यह विशेषता है कि दान में व्यक्ति देन के साथ-ही साथ प्राप्त भी करता है। बल्कि यह कहा जाय कि देने की मात्रा कम जितनी प्राप्त करने की मात्रा अधिक रहती है क्योंकि देता है अपनी शक्ति का एक अणु और उम भिलता है संपूर्ण समाज की सेवा। इस प्रकार विनोबा दान का मौखिक अर्थ गगते हैं। इसी दान और दान की धारणा के आधार पर भुदान ग्रामदान दयादि कार्यक्रम को खड़ा करते हैं। दान करना स्वयं का पालन करना है।

तप का अर्थ स्वयं या किसी उच्च वस्तु की प्राप्ति के लिए की गई तपस्या नहीं है। विनोबा के अनुसार तप शरीर रूपी सस्त्रा को शुद्ध करने के लिए किया जाता है।^१ हम शरीर से काय लन हैं हमने इसकी शक्ति का क्षय होता रहता है तथा उसमें कुछ विकार उत्पन्न होने रहते हैं। पुन शक्ति को प्राप्त करने तथा विकारों को दूर करने के लिए तप शरीरिक श्रम करने पड़ते हैं। यही तप कहलाता है। बिना तप के शरीर सतत को काम्य नहीं रखा जा सकता है।

व्यापक रूप से विचार करने पर दान और तप—तीनों एक ही प्रकार की क्रिया के अंतगत आ जाते हैं क्योंकि शरीर और समाज भी सृष्टि के अदर ही हैं। इन तीनों प्रकार के कर्मों के द्वारा सृष्टि समाज और शरीर में साम्यावस्था बनी रहती है।^२ अतः इनका पाठन स्वयंम है।

सभी प्रकार के स्वयंमों के विभाजन को सक्षम में सारणी के द्वारा नीचे लिखे रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है—



१ भावे, विनोबा गीता प्रवचन पृ० २६५।

२ उपरिबत पृ० २६६।

समीक्षात्मक विचार

स्वधर्म-नीति-दर्शन का आधार बाह्य नियम अथवा बाह्यगत दायित्व है। इस दृष्टि से यह पश्चिमी नियमवाद के समीप है जो शारीरिक, सामाजिक, प्राकृतिक, राजकीय और धार्मिक नियम को नैतिकता का मापदण्ड मानता है। परंतु नियमवाद के साथ-साथ प्रयोजनवाद भी उसमें व्याप्त है जो लक्ष्य, परिणाम, अथवा उपयोगिता को नैतिकता का मापदण्ड मानता है। नियमवाद वहाँ पर दिखलाई पड़ता है जहाँ पर वे सभी प्रकार के स्वधर्मों के पीछे सृष्टिगत, सामाजिक, शारीरिक, जातिगत, दैहिक और कालिक नियमों को मानते हैं। समस्त स्वधर्मों का मूल आधार अपराप्रकृति या नियम ही है। अतः एक शब्द में इन सृष्टि का नियम ही कह सकते हैं। इस प्रकार की नैतिकता को पाश्चात्य नीतिशास्त्र में नैतिक सापेक्षवाद की सजा दी गई है। नैतिक सापेक्षवाद के पाँच अर्थ ओल्डेनक्विस्ट ने बतलाया है। वे इस प्रकार हैं—

- (क) कोई कार्य एक स्थान और समाज में उचित तथा दूसरे स्थान और समाज में अनुचित हो सकता है।
- (ख) हमारे नैतिक मत सामाजिक और धार्मिक प्रशिक्षण के परिणाम हैं।
- (ग) उचित वह है जिसे समाज का बहुमत प्राप्त है।
- (घ) जो मनुष्य अपने लिए उचित समझता है वह उचित है।
- (च) औचित्य और अनाधित्य को प्रमाणित नहीं किया जा सकता।

विनावा के स्वधर्म विचार में केवल 'ग' अर्थ को छोड़कर सभी प्रकार के नैतिक सापेक्षवाद का स्थान आ जाता है। 'ग' का प्रावधान इसलिए नहीं है क्योंकि उन्होंने बहुमत पर जोर न देकर अल्पमत पर जोर दिया है। 'क' और 'ख' की सापेक्षता दैहिक, कालिक और आधम जर्मों में देखी जा सकती है। 'घ' अर्थ को सभी धर्म (स्वधर्म निघन श्रेय पर धर्मों भयावह) अर्थात् सर्व, रज और तमो गुण पर आधारित धर्म न देवा जा सकता है। 'च' को भी विनावा स्पष्ट रूप से स्वीकार कर अनोखे ढंग से निरपेक्ष नीति की ओर बढ़े हैं। उनके अनु-

1 Oldenquist, Andrew, (ed), *Readings in Moral Philosophy*, (Boston, Houghton Mifflin Company, 1965), Introduction, p 20

सार नैतिक सापेक्षवाद का आधार बुद्धि है।^१ परंतु बुद्धि के द्वारा नैतिकता के शाश्वत मूल्य को नहीं जाना जा सकता है।^२ इसलिए हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं। हम विनोबा के अनुसार संपूर्ण नैतिक कर्मों के औचित्य और अनौचित्य का निर्धारण नहीं कर सकते हैं। अतः एक अर्थ में यहाँ नैतिक सशयवाद है। एक विनोबा प्रकार की नैतिक सापेक्षता भी विनोबा के दर्शन में देखी जाती है। यह सापेक्षता शाश्वत नैतिक मूल्यों के संघर्ष में है जिसपर हम आगे विचार करेंगे। शाश्वत नैतिक मूल्यों के संघर्ष में विनोबा का कहना है कि वह मात्र-सापेक्ष है। उनके अनुसार सत्य, अहिंसा इत्यादि शाश्वत नैतिक मूल्यों को हम श्रद्धा के आधार पर ग्रहण करते हैं परंतु नीतिशास्त्री इन मूल्यों का पालन परिस्थिति के परिप्रेक्ष्य में करते हैं।^३ अतः यहाँ पर भी एक प्रकार की सापेक्षता है। विनोबा यह मानते हैं कि नीति की सापेक्षता और निरपेक्षता का यह संघर्ष इस लोक में मिट या नहीं परंतु ईश्वर की कृपा होने पर अवश्य मिट जाता है।^४ वे नैतिकता के प्रश्न को ईश्वर विश्वास के साथ जोड़ देते हैं। फिर जहाँ विश्वास है, वहाँ विचार और विवाद का प्रश्न सीमित हो जाता है।

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है। डॉ० विश्वनाथ टंडन विनोबा के स्नातो और परिवर्तनशील स्वप्न के विभाजन से यह निष्कर्ष निकालते हैं कि वे नैतिकता के सापेक्ष सिद्धांत का खंडन करते हैं।^५ यह ठीक है कि वे नैतिकता के भौतिक सिद्धांतों को गणित की भाँति निश्चित और निरपेक्ष मानते हैं^६ परंतु स्वप्न विचार में वे नैतिक सापेक्षवाद के सिद्धांत का ही समर्थन करते

१ विनोबा चिंतन अंक २८, १९६८, पृ० १८३।

विनोबा कई प्रकार के विवेक को मानते हैं—

(१) नैतिक विवेक—इससे धर्म-अधर्म की पहचान होती है।

(२) कर्त्तव्य विवेक—इससे स्वधर्म और परधर्म की पहचान होती है।

(३) व्यवहार विवेक—इससे सभी प्रकार के कर्त्तव्यों की निर्दोष पहचान होती है।

२ उपरिबन्ध, अंक २९, १९६८, पृ० १८५।

३ विनोबा चिंतन, अंक २६-२७, पृ० १२९-३०।

४ उपरिबन्ध, पृ० १२९-३०।

५ Tandon, Vashwanath *The Social and Political Philosophy of Sarvodaya After Gandhi*, p 61

६ भूदान यज्ञ, बिहार, २७ १९५५, पृ० १

है। जसा हम पहले देख चुके हैं कि स्थायी स्वधर्म जो भी समाज-व्यवस्था-परिवर्तन की स्थिति में वे कभी-कभी परिवर्तित करने की अनुमति देने हैं। फिर इसे निरपेक्ष नीति कैम कह सकते हैं? इसमें न तब साधनवाद का खतम भी नहीं होना क्योंकि यदि एक भी परिस्थिति में स्थायी स्वधर्म को बदल देने है तो वह निरपेक्ष कहलाने लायक ही नहीं रह सकता। अतः १० टउन की युक्ति समीचीन नहीं मालूम पत्ती। स्वधर्म विचार में प्रयोजनवाद वहाँ पर दिखलाई पत्ता है जहाँ विनोबा यह मानते हैं कि वर्णाश्रम धर्म अन्य परिवर्तनशील धर्म, दान तर और यज्ञ के पालन में व्यक्ति समाज और सृष्टि सभी में अनुत्तम कायम रहता है। विनोबा के अनुसार मानव जीवन का चरम लक्ष्य परम साम्य की प्राप्ति करना है जिसमें ये छोट छोटे साम्य सहायक होने हैं।^१ इस दृष्टि में स्वधर्म का औचित्य व्यापक प्रयोजन के आधार पर निर्धारित होता है। अतः प्रयोजनवाद है। सबमुच विनोबा का यह सिद्धांत पश्चिमी विचारक स्टोकेन एन्डमटन टुलमिन के विचार में बहुत समीप है। टुलमिन ने कर्मों के औचित्य और अनौचित्य के निर्धारण के लिए नियमवाद और प्रयोजनवाद—दोनों में आवश्यक समझा है।^२ उनके अनुसार पहले हम काय का औचित्य प्रचलित सामाजिक और धार्मिक नियम के आधार पर निर्धारित करते हैं और अतः में जब उन नैतिक नियमों के औचित्य का प्रश्न उठता है तो उसका निर्धारण परिणाम के आधार पर होता है। शायद विनोबा इस विचार से सहमत होंगे।

ऊपर के विवेचन में यह निष्कर्ष निकलता है कि गांधी यद्यपि स्वधर्म को नीति धर्म के रूप में स्वीकार करते थे परंतु उन्होंने इसपर उतना बल नहीं दिया था। उनका विचार भ्रूणाव निष्कमता की ओर था। शायद इसीलिए उन्होंने अपनी पुस्तक अनासक्ति योग के दूसरे अध्याय में इसका सबंध में कृष्ण की युक्ति को केवल उपयोगितावादी युक्ति मान कर चुप हो जाना उचित समझा। तीसरे अध्याय में भी उन्होंने परधर्म का विगुण बतलाया है परंतु उसपर गहरा विचार नहीं किया है। विनोबा के लिए स्वधर्म बहुत ही महत्त्वपूर्ण विषय है। वे इसपर सुरुभता और शास्त्रीयता से व्यापक रूप में विचार करते हैं। गांधी

१ भाव विनोबा साम्यसूत्र, १० १०।

२ Oldenquist Andrew Reading in Moral Philosophy

ने यज्ञ पर विशेष बल दिया था। परंतु वे यज्ञ को स्वधर्म का रूप नही दे सके थे। विनोबा मूल रूप से गांधी की यज्ञ धारणा को ही लेते हैं परंतु उसकी व्याख्या क्षत्रिपूर्वार्थिक धर्म के रूप में रोचक ढंग से करते हैं। यज्ञ के साथ-साथ दान और तप को भी वे स्वधर्म मान लते हैं जो गांधी ने नही किया था। अतः यह कहा जा सकता है कि स्वधर्म की व्यापक और शास्त्रीय व्याख्या ही इस सदर्भ में गांधीवाद को विनोबा की देन है।

२ वर्णाश्रम धर्म

गांधी का विचार गांधी सनातन हिन्दू-धर्म के सही अर्थ में समर्थक है। सनातन हिन्दू धर्म का अर्थ है वेद, उपनिषद्, पुराण, अवतार, वर्णाश्रम धर्म में विश्वास, गाय-पूजा और मूर्ति-पूजा में अविश्वास नही करना। इसी अर्थ में गांधी अपने को सनातनी हिन्दू मानते हैं।^१ वर्णाश्रम-धर्म उनके अनुसार अनन्तर रूप से सत्य की खोज का भव्य परिणाम है।^२ परंतु वर्तमान समय में जो वर्णाश्रम धर्म का रूप है, वह मूल विचार से कोसों दूर है। इस गांधी मूल विचार की मस्खोड़ (Caricature) मानते हैं।^३ वे वर्तमान अर्थ में वर्णाश्रम धर्म में विश्वास नही कर पूरी सततता के साथ वैदिक अर्थ में करते हैं।^४ उन्होंने कहा है—“मैं यह विश्वास करता हूँ कि जिस प्रकार कोई व्यक्ति अपने पूर्वजों से आकार प्राप्त करता है, इसी प्रकार विज्ञिष्ट गुणों और लक्षणा को भी वह अपने पूर्वजों से ही प्राप्त करता है। इसकी स्वीकृति का अर्थ है किसीकी शक्ति का संरक्षण करना। यदि इस स्वीकृति के अनुसार कोई कार्य करता है, तो इससे हमारी महत्त्वाकांक्षाओं का वैध रूप से दमन होता है तथा आध्यात्मिक शोध और विवास के लिए हम स्वतंत्र हो जाते हैं। ऐसे ही वर्णाश्रम धर्म के सिद्धांत को मैंने अपनाया है।”^५ ‘वर्णाश्रम हिन्दू धर्म में एक विद्येय प्रकार

1 Gandhi M K *Hindu Dharma*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1950 1st Edn), p 7

2 *Ibid*, p 6

3 *Ibid*, p 6

4 “I believe in the Varnashram Dharma in a sense, in my opinion, strictly vedic but not in its present popular and crude sense” *Ibid*, p 7

5 *Young India*, 29-9-27, p 329, Bose, N K, *Selections From Gandhi*, p 263

की समाज-व्यवस्था और एक विशेष प्रकार के नीति धर्म का भी सूचक रहा है । नीति धर्म के रूप में गीता ने इसे स्वधर्म की सजा दी है । गांधी और विनोबा भी इन्हे स्वधर्म के अन्तर्गत ही मानते हैं । अतः वर्णाश्रम का विवेचन यहाँ धर्म के रूप में ही किया जायगा न कि समाज-व्यवस्था के रूप में । वर्णाश्रम धर्म में चूंकि वर्ण धर्म और आश्रम धर्म—दोनों एक साथ मिले हुए हैं अतः इन दोनों प्रकार के धर्मों का अलग अलग विवेचन करना ही उचित होगा ।

वर्ण धर्म

गांधी के अनुसार वर्ण धर्म के दो अर्थ हैं । एक अर्थ में यह उन नीति सम्मत आजीविकाओं का सूचक है जो कुटुम्ब विशेष में जन्म लेने के कारण कर्तव्य भावना से ग्रहण किया जाता है ।^१ इसका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक वर्ण को, अपने पूर्वजों की परंपराओं और सत्कारों का लाभ उठाकर उनकी आजीविका को ग्रहण कर, बचे हुए धन को समाज हित में लगाने का कर्तव्य है ।^२ यद्यपि वर्ण का निर्धारण जन्म के आधार पर होता है, फिर भी अन्तिम रूप से इसका निर्धारक कर्म ही है ।^३ ब्राह्मण परिवार में जन्म लेने वाला व्यक्ति भी यदि स्वधर्म का पालन नहीं करता है तो वह सचमुच ब्राह्मण नहीं है । दूसरी ओर ब्राह्मण परिवार में जन्म नहीं लेकर भी जिसके आचरण से ब्राह्मणत्व प्रकट होता है वह ब्राह्मण है । इसी प्रकार शूद्र के लिए भी वैश्य का काम करना संभव है यद्यपि उसे वैश्य की लेबल लगाने की आवश्यकता नहीं है ।^४ वर्ण-व्यवस्था गांधी के अनुसार मानव निर्मित संस्था नहीं बल्कि मानव जीवन के शाश्वत नियमों द्वारा संचालित संस्था है अतः इसकी सार्थकता केवल हिन्दू-समाज के लिए ही नहीं विश्व-समाज के लिए भी है ।^५ इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि गांधी वर्ण धर्म को शाश्वत और सावधौम धर्म मानते हैं ।

वर्ण धर्म के अनुसार ब्राह्मण का कर्तव्य ब्रह्म को पहचानने, और उसका उपदेश कर धर्म भाव में जोने का है । क्षत्रिय का कर्तव्य प्रजा-पालन तथा

१ मशरूवाला, कितोरी लाल भनस्याम लाल गांधी विचार दोहन, (नई दिल्ली) भस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, १९३९), पृ० ३६ ।

२ उपरिचत् पृ० ३६ ।

३ यम इडिया, २३-४-१९२५ पृ० १४५ ।

४ उपरिचत् २३ ४-१९२५ पृ० १४५ ।

५ Narayan, Shreman, (ed), *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol VI, p 476

भर्यादित रूप से उसके लिए द्रव्य लेना है। वैश्य को प्रजा पालन के लिए कृषि उपालन और व्यापार का अधिकार प्राप्त है तथा शूद्र का कर्त्तव्य धर्म समझ कर सभी की सेवा करना है। परंतु सभी वर्णों का यह कर्त्तव्य है कि अपनी आवश्यकता की पूर्ति के बाद बच हुए धन को समाज सेवा के कार्य में खर्च करें।^१

वर्ण धर्म का दूसरा अर्थ गांधी जीने धर्म से उगाते हैं जिसमें सभी वर्णों के बीच आपस में ऊँच नीच का भेद भाव न पैदा कर समानता का भाव पैदा किया जाता है।^२ अर्थात् इसके अनुसार राजा मंत्री और भगी सभी की सेवा का मूल्य बराबर है।^३ ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार हमारे शरीर के सभी अंगों का महत्त्व बराबर है। इस आधार पर किसी भी वर्ण को कर्त्तव्य के मामले में कोई छूट नहीं दी जा सकती। मनुस्मृति में शूद्र की तुलना में ब्राह्मण को विशेष रूप से श्रद्धा प्रदान की गई है।^४ शायद इसीलिए शूद्रों के प्रति दंड विधान में क्रूरता तो अपनायी ही गई है,^५ इन्हें बड़े पढ़न में भी वंचित किया गया है।^६ गांधी इसके सख्त विरोधी हैं। इनके अनुसार जो शूद्र धर्म समझ कर सेवा का काम करता है, वह हजारों में वन्दना करने योग्य है और सर्वोपरि है।^७ गांधी की यह दृष्टि उनके सर्वोत्कृष्ट समाजवाद का सूचक है। जाति-व्यवस्था में भेद ही विषमता के लिए स्थान रह जाता है, परंतु वर्ण धर्म के पालन से, समाज की बूढ़ी रीति और इर्ष्या मिट सकती है तथा सबके सतीत का वातावरण फैल सकता है—गांधी का ऐसा दृढ़ विश्वास है। परंतु मनुस्मृति से भिन्न वर्ण धर्म के पालन में गांधी विवेक के महत्त्व को स्वीकार करते हैं। केवल निर्दोष वर्ण धर्म का पालन ही वास्तविक मानते हैं।

समीक्षात्मक रूप से विचार करने पर गांधी के वर्ण धर्म का विचार कई दृष्टियों से दोषपूर्ण है। वर्ण की दृष्टि से यह अस्वाभिक है। प्रथम अर्थ के अनुसार

१ मरारुवाला, कि० ध०, गांधी विचार-दीर्घ, पृ० ३७।

२ उपरिबन्ध पृ० ३७।

३ उपरिबन्ध पृ० ३९।

४ मनुस्मृति (नारायणी चौखम्भा संस्कृत पुस्तकालय) १।१३।

५ उपरिबन्ध ८।२७० २७१, २७९, २८०, ३५९ और ३७९।

६ उपरिबन्ध, पृ० २।५६।

७ मरारुवाला, कि० ध०, गांधी विचार-दीर्घ, पृ० ३८।

८ मनुस्मृति, २।१०।

९ मरारुवाला, कि० ध०, गांधी विचार-दीर्घ, पृ० २५।

यह विशेष कुटुम्ब में रहने के कारण उसकी जाजीविका अपनाते का धर्म है। इस दृष्टि में वर्ण का आधार जन्म और आजीविका हो जाता है। फिर वे धर्म या सस्कार को ही अन्तिम रूप से वर्ण का निर्धारक मानते हैं। यहाँ प्रश्न उठता है कि जन्म और पेशा मनुष्य के सस्कार या कर्म का निर्धारक है या मनुष्य की मनोवृत्ति या सस्कार उसके वर्ण के निर्धारक है? इसका स्पष्टीकरण गाँधी के विचार में नहीं मिलता है। यदि कर्म, सस्कार या मनोवृत्ति को ही वर्ण का निर्धारक मान लें, जमा गाँधी मानते भी हैं, तो फिर चार ही वर्ण क्यों अनन्त वर्ण हो जायेंगे? गाँधी एक प्रकार से इस मानते भी हैं।^१ परन्तु अनन्त वर्ण मानने पर तथाकथित चतुर्वर्ण-व्यवस्था पर आधारित नैतिकता के सिद्धांत खंडित हो जाते हैं। यदि वर्ण धर्म का आधार प्रकृत का त्रिगुण-सिद्धांत मान लिया जाय, तो फिर समस्या का थोड़ा समाधान होता है। परन्तु इसके आधार पर वर्तमान समाज में यह बतलाना कठिन है कि किस किस प्रकार का गुण है। व्यक्ति स्वयं अपने गुणों के सबंध में निर्णय दे सकता है। ऐसी स्थिति में नैतिकता को सामान्य, निश्चित और निष्पक्ष आधार प्रदान करना मुश्किल है। अतः इस अस्पष्ट धारणा के आधार पर कर्त्तव्याकर्त्तव्य का विधान नहीं किया जा सकता।

गाँधी का दर्शन समग्र दर्शन है। अतः नैतिकता के निर्धारण का आधार भी समग्र समाज होना चाहिए। वर्ण का आवश्यक परिणाम जाति है जिसने आधार पर समाज के टुकड़े बनते हैं तथा ईर्ष्या और स्वार्थपूर्ण एकांगी समाज की स्थापना होती है। शायद ऐसा लगता है कि गाँधी ने हिन्दू धर्म को अपनी पत्नी मानकर उसके विकल्प में कुछ सोचा ही नहीं है। किन्तु यह एक प्रकार की भावुकता और आसक्ति ही है। इसमें उनका परंपरावादी और कुछ दूर तक अग्रगतिवादी दृष्टिकोण ही सामने आता है। विवेक और आधुनिकता को उचित स्थान नहीं मिल पाता। परन्तु कभी-कभी गाँधी की उक्ति से लगता है कि वे किसी भी प्रकार के वर्ण धर्म में विश्वास नहीं करते हैं। जब अहमदाबाद की अदालत में उनमें उनकी पेशा के विषय में पूछा गया, तो उन्होंने कहा—“मैं जुलाहा हूँ, और किसान हूँ।”^२ फिर भगी का काम ही

१ उपरिद्ध, पृ० ४१।

२ Gandhi, M. K., *Hindu Dharma*, p. 8

३ धर्माधिकारी, दादा, सर्वोदय दर्शन, (वाराणसी, सर्व सेवा सभ मशरान, १९५७), पृ० ८०।

वे करते ही थे। राज्य सवधी नीति में भाग लेते ही थे। इससे स्पष्टता है कि वे सभी वर्णों के थे। दादा धर्माधिकारी ने भी वर्ण-व्यवस्था के आधार पर कार्य विभाजन की आलोचना की है। उनके अनुसार “वर्ण जातिनिष्ठ ही रह सकता है, व्यवसायनिष्ठ नहीं”।^१ समन्वयात्मक समाज का आधार व्यवसाय-निष्ठता नहीं हो सकता।^२

विनोबा का विचार गांधी की भांति विनोबा भी वैदिक वर्ण-धर्म में विश्वास करते हैं। परंतु इस विश्वास का आधार न तो केवल आध्यात्मिक है और न केवल भौतिक बल्कि^३ दोनों है। गांधी की भांति ही वे वर्ण-व्यवस्था को आधुनिक जाति-व्यवस्था से भिन्न मानते हैं। परंतु गांधी से एक कदम आगे बढ़कर वर्णों और जाति का ये सूक्ष्मापूर्वक भेद करते हैं। वर्ण व्यवस्था का आधार वे गुण को मानते हैं। परंतु जाति व्यवस्था का आधार कर्म है।^४ गांधी भी मानते थे, वर्ण-व्यवस्था में ऊँच-नीच या किसी कर्म के छोटा या बड़ा होने का संबंध नहीं रहता है। परंतु जाति-व्यवस्था में ऊँच नीच का भेद-भाव पाया जाता है।^५ वर्ण-धर्म में कर्त्तव्यनिष्ठ होना गुण और नहीं होना दोष है।^६ परंतु जाति-धर्म में एक प्रकार की लाचारी रहती है।

विनोबा इस बात से महमत है कि आधुनिक समाज-व्यवस्था में जातियों के आधार पर वर्णों का निर्धारण नहीं किया जा सकता है। चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था टूट चुकी है, अतः वर्ण-धर्म का निर्धारण संस्कार के आधार पर ही करना अनिवार्य है।^७ यहाँ पर इससे यह भी निष्कर्ष निकलता है कि वर्ण धर्म वास्तव में समाज के किसी सस्या विरोध का नहीं बल्कि व्यक्ति विरोध का धर्म है क्योंकि संस्कार हर व्यक्ति का भिन्न होता है। यह वर्ण-धर्म की एक-दम नवीन और स्पष्ट व्याख्या है। परंतु इसके अनुसार ब्राह्म नियम नहीं बल्कि आंतरिक नियम नैतिकता का मापदंड हो जाता है।

१ उपरिचत्, पृ० ८०।

२ उपरिचत्, पृ० ७६।

३ विनोदा-चिन्तन, अंक ४४-४५-४६, १९६९, पृ० ३६६।

४ उपरिचत्, अंक ४० ८१, १९६९, पृ० १४९।

५ उपरिचत्, पृ० १४९।

६ उपरिचत्, पृ० १४९।

७ विनोदा-चिन्तन, अंक ४४-४५-४६, १९६९, पृ० ३६७।

बिनोबा यह मानते हैं कि सूक्ष्म रूप से देखने पर मूलत दो ही वर्ण हैं । एक गुण-प्रधान वर्ण जिसके अंतर्गत ब्राह्मण और क्षत्रिय को रिया जा सकता है । इसे साधक वर्ण भी कहते हैं और दूसरा कम प्रधान वर्ण अर्थात् आम जनता ।^१ शान्ति, क्षमा, तप, श्रद्धा—ये सभी ब्राह्मणों और क्षत्रियों के गुण हैं कार्य करना आम जनता के लिए विहित है । परंतु महा कर्त्तव्य की दृष्टि में वे गुण और कर्म—दोनों का समन्वय करना चाहते हैं । अर्थात् गुण प्रधान वर्ण को भी कार्यनिष्ठ और कर्म प्रधान वर्ण को गुणनिष्ठ होना का विचार करते हैं । उनकी राय में—‘ गुण प्रधान लोग भी सेवा करेंगे और कर्म प्रधान लोग भी गुण-ग्रहण करेंगे । एक का प्रवेश गुणों द्वारा होगा, तो दूसरे का प्रवेश कर्म द्वारा होगा । ये शान्ति द्वारा खेती करेंगे, तो वे खेती द्वारा शान्ति पायेंगे ।’^२ परंतु ऐसा ब्रह्मार्पण भाव से कर्म करने पर ही हो सकता है ।^३

बिनोबा की इस व्यवस्था में स्पष्ट रूप में विज्ञान और अध्यात्म का समन्वय मान्य पड़ता है तथा युक्ति के आधार पर भी इन सगंत माना जा सकता है । यह समग्र-दशन की दृष्टि में भी उचित है क्योंकि समाज के किसी भी वर्ण के कर्त्तव्यों के बीच रक्षमण रेखा खींचने का प्रयास नहीं किया गया है । ज्ञान और कर्म का समन्वय होना ही चाहिए । परंतु आज होता क्या है ? ज्ञानी कार्य करना अच्छा नहीं समझते और न करने का प्रयत्न ही करते हैं । हमारे यहाँ अनेक तकनीकी मस्याएँ हैं परंतु उसके विशेषज्ञ केवल उन विषयों पर सैद्धांतिक रूप में व्याख्यान देना सुगम मानते हैं परंतु अपने ज्ञान से ठोस कार्य नहीं करते । इसी प्रकार आम लोग जो कर्म में तल्लीन रहते हैं वे अपने कर्मों के आधार पर ज्ञान-ग्रहण करना नहीं जानते । वस्तुतः हमारी दृष्टि एक डाक्टर की भाँति होनी चाहिए । डाक्टर रोगी को देखता है । उसके सामने रहते हैं, वे भी रोगी को देखते हैं । इससे रोगी का इलाज भी होता है और सैद्धांतिक ज्ञान भी मिलता है । इसी प्रकार की बात कृषि सस्यानों में भी देखी जाती है । अतः ब्रह्म के उपदेश देनेवालों को भी कार्य से अलग नहीं होना है । ज्ञान का क्षेत्र ही कार्य को मानना चाहिए । शान्ति, क्षमा इत्यादि की साधना करनेवालों को भी आम जनता का कार्य करना चाहिए । फिर कार्यों के मध्य शान्ति प्राप्त करने की साधना भी अपने आप

१ उपरिबन्ध, अंक १०-११ पृ० ३१ ।

२ उपरिबन्ध, पृ० ३१ ।

३ उपरिबन्ध, पृ० ३५ ।

मे दिव्य है। अतः नैतिकता का सिद्धांत आधुनिक गुण की मांग के अनुकूल है। प्रहार्षण वृत्ति होने में आपस में द्वेष और स्पर्धा भी नहीं हो सकती है, समाज का सर्वांगीण विकास हो सकता है। आध्यात्मिक भूख की भी वृत्ति हो सकती है।

वर्ण-धर्म पर गांधी ने जो समन्वयात्मक विचार रखा है, उसमें शायद कुछ अस्पष्टता हो सकती है। परंतु विनोबा के द्वारा उपस्थित समन्वय में अस्पष्टता की कम संभावना है। अंतिम रूप से मात्र संस्कार के आधार पर वर्ण का विभाजन दो वर्गों में कर इन्होंने गांधी के विचार को अधिक स्पष्ट, निश्चित और शास्त्रीय बनाया है। इस द्विवर्गीय-वर्ण-व्यवस्था के आधार पर आधुनिक व्यक्ति के लिए ही नहीं समाज-व्यवस्था के लिए भी कर्त्तव्य का निरूपण करना सरल और बोधगम्य हो गया है। जाति और वर्ण का युक्तियुक्त भेद गांधी की अपेक्षा विनोबा ने अधिक किया है। गांधी की व्याख्या में सनातनी हिन्दू-धर्म की ही प्रधानता है। विनोबा की व्याख्या आधुनिक और प्रगतिशील है। इन्होंने भावना से नहीं विवेक से इस धर्म पर विचार किया है। अतः यह कहा जा सकता है कि विनोबा ने गांधी के वर्ण-धर्म के विचार को आधुनिकता और शास्त्रीयता प्रदान की है।

आश्रम-धर्म

गांधी के विचार हिन्दू-धर्म मानव जीवन को ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ और संन्यास—चार आश्रमों में बाँटता है तथा प्रत्येक आश्रम के लिए अलग-अलग कर्त्तव्यों का विधान करता है। जीवन की प्रथम २५ वर्ष (पुरुष के लिए) और १८ वर्ष (स्त्री के लिए) की अवस्था ब्रह्मचर्यावस्था कहलाती है जिसमें व्यक्ति का मुख्य कर्त्तव्य अध्ययन और इन्द्रिय सयम के द्वारा पवित्रता-पूर्वक जीवन व्यतीत करना है। यह आध्यात्मिक दृष्टि से मुख्य अवस्था है, जिसमें प्रवेश के बिना कोई अन्य आश्रम में प्रवेश नहीं कर सकता।^१ गार्हस्थ्य-आश्रम में मुख्य कर्त्तव्य राष्ट्र की सम्पत्ति बढ़ाना है।^२ कुछ लोग इस आश्रम को भोग-विलास का आश्रम मानते हैं। परंतु गांधी इस विचार का विरोध कर सयम और सादगी की आवश्यकता पर बल देते हैं।^३ परंतु जो सयम के बाद भी भोग-

१ मराठवाला, कि० घ०, गांधी-विचार-दोहन, पृ० ४१।

२ उपरिबन्ध, पृ० ८२।

३ उपरिबन्ध, पृ० ४२।

लिप्सा के आकर्षण में अपने को रोक नहीं सकता, उनके लिए भोगों की मर्यादा और उनकी मवन विविक्त विधान किया गया है। सामान्य रूप में सतानी-त्पत्ति की इच्छा ही गार्हस्थ्य में प्रवेश करने की स्वीकृति प्रदान करता है। गार्गी को मनुस्मृति का यह विचार स्वीकार्य नहीं कि पुंस्य या स्त्री को ऋतु-गामी होना ही चाहिए। इनके अनुसार स्त्री-मुरूप में म कोई भी एक इन्द्रिय सप्तम की इच्छा रखन है, तो दूसरे को कष्ट सहकर भी उसमें साथ देना चाहिये।^१ गार्गी के अनुसार गार्हस्थ्य जीवन समित रूप से व्यतीत करने के बाद ही वानप्रस्थ में प्रवेश करने का अधिकार मिल सकता है। गार्गी वानप्रस्थी उसे कहने हैं जिसने अपनी इन्द्रियों को समित कर लिया है परंतु राग-द्वेष पर विजय प्राप्त नहीं किया है।^२ राग-द्वेष को पूर्णरूपेण जीत लन वाला त म मनना, वाचा, कमणा, सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य आदि न्यमों का पालन करने वाला, गार्गी के अनुसार सन्यासी है। सन्यासी लिप्साम भाव से मवा करता हुआ मिक्षा के आधार पर अपना जीवन व्यतीत करता है।^३

गार्गी के अनुसार प्रत्येक आश्रम सीडी को भाति एक दूसरे में सबद्ध है। प्रत्येक सोपान में गुजरने के बाद ही कोई दूसरे सोपान पर पहुच सकता है।^४ इन चारों आश्रमों में प्रवेश करने का अधिकार प्रत्येक वर्ण के सदस्यों को है।

गार्गी के आश्रम म के सवध में ती प्रश्न विचारणीय हैं। पहला प्रश्न है—क्या मनुष्य के त्रिण चारों आश्रमों के मर्मा का पालन करना अनिवार्य है या किनों आश्रम को छोड़कर आगे बढ़ा जा सकता है? दूसरा प्रश्न है क्या विवाहित या गार्हस्थ्य जीवन में वासना का निषेक सफ़्त दाम्पत्य जीवन के लिए उचित है?

प्रथम प्रश्न के सवध में गार्गी का उत्तर है कि हर आश्रम से गुजरना अनिवार्य है। परंतु ममा मानन में कुछ कठिनाई है। ब्रह्मचर्य और सन्यास तो सभी के लिए अनिवार्य मिद्ध किया जा सकते हैं, परंतु गार्हस्थ्य और वानप्रस्थ सबके लिए आवश्यक नहा है। वस्तुतः व्यक्ति चारा अवस्थाओं में गुजरेगा या नहीं—यह उनके सत्कार पर निर्भर करता है। पूर्वं जन्म का मस्कार उत्तम रहने पर ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य और वानप्रस्थ—तीनों को छोड़ कर एकाएक सन्यास में

१ उपरिवन् पृ० ४२।

२ उपरिवन् पृ० ८३।

३ उपरिवन् पृ० ४३।

४ उपरिवन् पृ० ४१।

प्रवेश करना अनुचित नहीं है। स्वामी विवेकानंद और मत विनोदा ब्रह्मचर्य के वाद एकाएक सन्यास में प्रवेश कर गये। क्या उन्हें हम अनुचित कहेंगे? अतः गांधी का विचार सामान्य व्यक्ति के लिए भले सत्य हो परन्तु यह सार्वभौम नहीं दीखता।

दूसरे प्रश्न के मंत्र में आधुनिक मनोवैज्ञानिक विनियम हावेल मास्टर्स आदि यह मानते हैं कि सफल दाम्पत्य जीवन के लिए वासनातृप्ति या सफल यौन व्यापार आवश्यक है।¹ इसमें एक प्रकार की मुक्ति मिलती है।² अतः ये विचारक गांधी के गार्हस्थ्य जीवन में वासना निषेध का खटन करते हैं। इनके अनुसार वासना मनुष्य की मूल प्रवृत्ति है, इनके दमन से अनेक प्रकार के मानसिक रोग होत हैं। असफल दाम्पत्य जीवन भी यौन क्रिया की असफलता के कारण ही होता है।³ इस दृष्टि में गांधी का विचार की अमनोवैज्ञानिक, बठोर और अति आदर्शवादी माना जा सकता है।

परन्तु सही उत्तर न तो गांधी के विचार में मिलता है और न आधुनिक मनोवैज्ञानिकों के सिद्धांतों में ही। यदि गांधी का विचार आवश्यकता से अधिक आदर्शवादी है, तो आधुनिक मनोवैज्ञानिकों का विचार समस्या की आवश्यकता में अधिक सरल मान लेता है। नैतिकता का निवास न तो मनोवृत्तियों की अबाध तृप्ति में है और न अप्राप्य और असंभव आदर्शों की कल्पना में। केवल सतानोत्पत्ति के लिए ही सभोग का विचार सचमुच अव्यावहारिक है। इससे तो अच्छा यह होता कि वे यह कहते कि जब मनोवेग का उत्पात अमह्य हो, तो दाम्पत्य जीवन में व्यक्ति सभोग वासना की तृप्ति के लिए भी करे परन्तु दृष्टि सदैव इन्द्रिय सयम की ओर हो। गांधी का यह विचार कि एक पक्ष के इन्द्रिय सयम को आकांक्षा की पूर्ति के लिए दूसरा पक्ष छटाकर भी साथ दे, लाभप्रद मासूम नहीं पड़ता, भले ही यह नैतिकता की अत्यन्त ऊँची उड़ान हो। इसका आवश्यक परिणाम यह होगा

1 "If you cannot communicate in bed, you cannot communicate in marriage"—Dr William Howell Masters, see *Times Weekly*, October 3, 1971, p 9

2 *Ibid* p 9

3 Saggaz, R. L. "Role of Sex in Marriage, Gandhi Vs Modern Psychologists," *Times Weekly*, October 3, 1971, p 9

कि एक पक्ष नति आदर्शवादी और दिव्य होगा और दूसरा पक्ष दमन में उत्पन्न रोगों का सिकार होगा। फिर स्त्री-मुख्य के जीवन का सन्तुलन समाप्त हो जायगा। वह नीति किस काम की जो दाम्पत्य जीवन का सन्तुलन ही समाप्त कर दे ?

आधुनिक मनोवैज्ञानिकों का यह कहना कि सकल दाम्पत्य जीवन के लिए यौन-तृप्ति आवश्यक है—पूर्णतः सत्य नहीं। शायद यह निष्कर्ष कुछ खास भौतिकवादी समाज के अध्ययन पर ही आश्रित है। परन्तु जहाँ की संस्कृति आध्यात्मिक है, वहाँ सकल दाम्पत्य जीवन का आचार एक-दूसरे के प्रति त्याग और सेवा की भावना है। वस्तुतः श्रेयष्कर जीवन के लिए वासना से ऊपर उठकर हमें अपनी मूल प्रवृत्तियों को शुभ कार्यों की ओर मोड़ना ही होगा। नैतिकता का निवास इन प्रवृत्तियों के परिमार्जन में है, तृप्ति में नहीं। गाँधी के गार्हस्थ्य जीवन में यौन-समय का शायद यही रहस्य है।

विनोबा का विचार विनोबा गाँधी की भाँति मानव जीवन के चार आश्रमों को स्वीकार कर उनके कर्तव्यों का पालन, स्वधर्म मानते हैं। इन्होंने व्यापक हून से चारों अवस्थाओं का विभाजन दो वर्गों में किया है—एक वह अवस्था जिसमें कार्य पक्ष की प्रधानता होती है तथा दूसरी वह अवस्था जिसमें मन और हृदय की शुद्धि पर विशेष रूप से ध्यान दिया जाता है।^१ प्रथम आश्रम में ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य तथा दूसरे में वानप्रस्थ और सन्यास आते हैं। ब्रह्मचर्य अवस्था का मुख्य कर्तव्य है ब्रह्मचर्य का पालन करना, गुह्य की सेवा करना, वेद, धर्मग्रन्थों और विज्ञानों का अध्ययन करना।^२ गार्हस्थ्य अवस्था के धर्म को विनोबा नागरिक धर्म कहते हैं। इसमें सभी प्रकार के कर्तव्य जैसे उत्पादन बढ़ाना इत्यादि अनिवार्य माना जाता है।^३ वानप्रस्थ अवस्था का अर्थ विनोबा “अनुभव-स्थिरवृत्ति और इन्द्रिय निग्रह” की अवस्था से लते हैं।^४ यह अवस्था वास्तव में शिक्षक होने की अवस्था मानी जाती है। अतः संपूर्ण समाज को तालीम देना और मार्ग दर्शन करना इस अवस्था का कर्तव्य

१ Tondon, Vishwanath, *The Social and Political Philosophy of Sarodaya After Gandhi*, p 101

२ विनोबा-चिन्तन, अंक ४०-४१, १०६९, पृ० १५२।

३ उपरिक्त, पृ० १५२।

४ भावे, विनोबा, विचार पोथी, पृ० ३५।

है।^१ इस अवस्था का यह अर्थ नहीं है कि व्यक्ति घर छोड़ कर जंगल की शरण ले। आज समाज की वैसी रचना भी नहीं है कि व्यक्ति समाज छोड़कर जंगल में निवास करे और राज्य उसका सत्तन चलावे। विनोबा वानप्रस्थ्य अवस्था के पुनरुद्धार पर बल देने हैं।^२ इस अवस्था में ही अधिक-से-अधिक समाज-सेवा का कार्य किया जा सकता है। सन्यास-आश्रम का अर्थ विनोबा उस अवस्था में लेते हैं जिसमें व्यक्ति आत्मज्ञान और भक्ति का भाग्य समाज को बतलाता है। यह जीवन से पलायन की अवस्था नहीं है बल्कि वास्तविक और शाश्वत आनंद प्राप्त करने की अवस्था है। इस अवस्था में व्यक्ति अपनी आत्म-पवित्रता और हृदय की शुद्धि के बल से त्रिना कुछ किये और कहे समाज को सूर्य की भाँति क्रियाशील करता है।^३ इस अवस्था में आकर व्यक्ति अपने आप में नियम बन जाता है और वह अति नैतिक अवस्था को प्राप्त कर लेता है।^४ इसी अवस्था में आकर वह राज्य-स्वतंत्र समाज की स्थापना में सहायक हो सकता है।^५ सन्यास के बारे में विन्नार में विनोबा ने अपनी पुस्तक 'गीता-प्रवचन' में विचार किया है।

गाँधी की अपेक्षा विनोबा ने आश्रम-धर्म को अधिक उच्चतर और वैज्ञानिक बनाने का प्रयास किया है। यद्यपि ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य आश्रम के संबंध में दोनों के विचारों की प्रायः पूरी समता है केवल विनोबा ब्रह्मचर्य में विज्ञान के अध्ययन को अध्यात्म के साथ मिलाते हैं तथा गार्हस्थ्य जीवन को 'नागरिक धर्म' की सजा देकर सर्वव्यापकता प्रदान करते हैं। फिर भी गार्हस्थ्य जीवन की समस्याओं के प्रति विनोबा कुछ उदासीन मालूम पड़ते हैं। गाँधी इस आश्रम के संबंध में अधिक सजग मालूम पड़ते हैं। परंतु वानप्रस्थ्य और सन्यास पर विनोबा का विचार अत्याधुनिक शास्त्रीय और नवीन है। गाँधी के लिए वानप्रस्थ्य केवल शाधारण रूप से राग-द्वेष की शुद्धि की अवस्था ही रह जाता है। विनोबा ने इसे अनुभव की गहराई और चित्त की पूर्ण

१ विनोबा-चिन्तन, अंक १० २१, १९६०, पृ० १५२।

२ Tondon, Vishwanath, *Social and Political Philosophy of Sarodaya After Gandhi*, p 102

३ विनोबा-चिन्तन, अंक ६० ८१, पृ० १५२।

४ भाँवे, विनोबा, गीता प्रवचन, पृ० ६६ और पृ० ७८।

५ उपरिक्त, पृ० २०-१।

६ Tondon, Vishwanath, *op. cit.*, p 102

स्मिता की अवस्था मान कर सामाजिक जीवन के लिए सर्वोत्कृष्टता प्रदान की है। यहाँ पर आत्मगुडि की क्रिया विरुद्ध रूप से समाज-सेवा के माध्यम से होती है। इस अवस्था में राजनीतिज्ञों को भी सक्रिय राजनीति में अलग होकर राजनैतिक प्रशिक्षण के कार्य में भाग लेने का मुचाव दिया गया है। सचमुच यह विनोबा की अपनी देन है। गांधी ने सन्यास का गहरा विवेचन नहीं किया था। परंतु विनोबा ने सन्यास का गहरा विवेचन किया है। अतः यह कहा जा सकता है कि गांधीवाद में वानप्रस्थ और सन्यास के संबंध में जो अस्पष्ट विचार था उसे विनोबा ने काफी स्पष्ट कर दिया है।

३ व्रत विचार

विषय प्रवेश अबतक स्वधर्म और वर्णधर्म का विचार नैतिक सापक्षवाद के रूप में विशिष्ट धर्म के आधार पर किया गया। परंतु हिंदू-नीति शास्त्र नैतिक सापक्षवाद के विधान के साथ-ही-साथ कुछ निरपेक्ष और सामान्य नैतिक मूल्यों का भी विधान करता है जिसे विनोबा ने अपने 'साधारण धर्म' में 'सार्ववर्णिक धर्म' और 'विनोबा चिंतन' में नीति धर्म की उज्ञा दी है। सामान्य धर्म में कुछ शाश्वत और तात्कालिक—दोनों प्रकार के धर्म आते हैं। इनका पालन सभी व्यक्ति के लिए बिना किसी वर्ण जाति और आधम का विचार किए अनिवार्य माना जाता है। वास्तव में इही नैतिक मूल्यों के पालन और विकास पर सामाजिक जीवन का अस्तित्व निर्भर है। समाज का समुचित विकास स्वधर्म और सामान्य धर्म—दोनों के पालन पर आधारित है।

गांधी और विनोबा केवल नैतिक नियमों और मूल्यों का विचार सैद्धांतिक विवेचन के लिए ही नहीं करते हैं बल्कि इन मूल्यों का वास्तविक रूप में जीवन में उतारना का विधान करते हैं। अतएव कुछ नैतिक मूल्यों का पालन व्रत के रूप में आवश्यक मानते हैं। गांधी के अनुसार व्रत किसी करने योग्य काम को किसी भी मूल्य पर करना है। अतः कुछ सामान्य धर्मों का व्रत के रूप में पालन का अर्थ है मुश्किल या अपनी शक्ति के अनुसार नहीं बल्कि जीवन के अन्तिम परिणामों का भाग सम्पन्न कर निश्चिंत रूप में इनका पालन करना। गांधी यह मानते हैं कि इन व्रतों का 'यदि कोई' यथा-संभव पालन की बात करता है, तो इसका अर्थ है वह या तो अपने अहंकार या अपनी कमजारी को

1 'To do at any cost something that one ought to do constitutes a vow'—Gandhi M K. *Hindu Dharma*, p 246.

घोखा देता है।^१ 'यवासभव' से कमजोरियों के जाने के लिए अगल से रास्ता मिल जाता है।^२ विनोबा ने भी कहा है—“जिस प्रकार छोटे-से छिद्र होने पर भी संपूर्ण घड़े का पानी खाली हो जाता है, उसी प्रकार जीवन में थोड़ा-सा भी समय को तोड़ने पर समस्त जीवन बर्बाद हो जाता है।”^३ सत्य का पालन सदैव पूर्ण रूप से होता है। 'यवासभव' सत्य का पालन कोई व्यर्थ नहीं रखता।^४ गांधी यह मानते हैं कि व्रतो का पालन कमजोरी का लक्षण नहीं है। इससे हमें आत्मशुद्धि और आत्मानुभव में काफी बल मिलता है।^५ अतएव व्रत की महत्ता को सामने रखकर उन्होंने कुछ शाश्वत तथा कुछ परिवर्तनशील धर्मों को मिलाकर ग्यारह व्रतों का विधान किया था। इन ग्यारह व्रतों में अहिंसा सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह—पांच शाश्वत नियम हैं जिन्हें वेदों में 'पंचविधयम्', जैन दर्शन में 'पंचयाम्', बौद्ध दर्शन में 'पंचशौल' और योग दर्शन में 'पंचयम' की सजा दी गई है।^६ इनके अतिरिक्त शरीर श्रम, अस्वाद, अभय, सर्वधर्म समानत्व, स्वदेशी और स्पर्श भावना—छ नये व्रत हैं जिन्हें मात्र आध्यात्मिक मूल्यों के लिए ही नहीं, सामाजिक मूल्यों की सिद्धि के लिए भी आवश्यक माना गया है। यद्यपि इन व्रतों का पालन सभी को करना अपेक्षित है फिर भी गांधी समाजसेवियों के लिए इन व्रतों का पालन करना बहुत ही आवश्यक मानते हैं। विनोबा ने गांधी के इन सभी व्रतों को स्वीकार किया है और कुछ नये व्रतों का भी विधान किया है। इन सभी व्रतों में सत्य और अहिंसा दो मौलिक व्रत हैं बाकी सभी अहिंसा के ही आवश्यक परिणाम-या शक्तें हैं। अतः अब हम एक एक कर इन व्रतों पर सक्षम में विचार करेंगे।

सत्य

सत्य गांधी-तत्त्वमीमांसा का ही मूल प्रत्यय नहीं, नैतिकता का भी मूल प्रत्यय है। यद्यपि इसपर हम पीछे काफी विस्तार में विचार कर आये

१ "One, who says that he will do something 'as far as possible', betrays either his pride or his weakness—Gandhi, M K, *Ibid*, p 246

२ Gandhi, M K, *Ibid*, p 246

३ १६-१०-१९६७ के आकाशवाणी, पटना के "भ्रात्र के चिन्तन" के कार्यक्रम से।

४ Gandhi, M K, *Ibid* p 246

५ Gandhi, M K, *Ibid*, p 247

६ विनोबा चिन्तन, अंक २९, पृ० २१६-१७।

हैं, फिर भी सक्षेप में नैतिक नियम की दृष्टि से हम यहाँ विचार करेंगे। जैसा पहले भी कहा गया है कि गाँधी सत्य का अर्थ केवल वचन में सत्य से नहीं, विचार, वचन और कर्म—तीनों में सत्य के पालन से लेने हैं। उनके अनुसार सत्य हमारी अंतर्ध्वनि का सूचक है। अतएव सत्य के पालन का अर्थ है अपनी अन्तरात्मा के आदेशों का पालन करना जिसे काट निरपेक्ष आदेश कहते हैं। यह ठीक है कि अन्तरात्मा के आदेशों के पालन में कभी एक व्यक्ति का सत्य दूसरे व्यक्ति के सत्य का विरोधी मालूम पड़ सकता है, परंतु वास्तव में वे सभी एक ही ईश्वर रूपी बृक्ष की विभिन्न पत्तियाँ हैं।^१ अतः अपने-अपने सत्य के अनुसार ईमानदारीपूर्वक कार्य करने में किसी प्रकार की अनुचित बात नहीं है बल्कि वह प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है।^२

गाँधी के अनुसार सत्य हमारे सम्पूर्ण जीवन के क्रिया-कलापों का केन्द्र-विन्दु होना चाहिए। यदि हम एक बार सत्य को अपने जीवन का सार-तत्त्व मान लेते हैं, तो फिर नैतिक जीवन के अन्य नियमों के पालन करने में प्रयास की आवश्यकता नहीं पड़ती है, वह सहज ही हो जाता है। परंतु सत्य के बिना जीवन में किसी भी नियम का पालन करना असंभव है।^३ सत्य का पूर्ण-रूपेण अनुभव कर लेने से किसी प्रकार का ज्ञान बाकी नहीं रहता है क्योंकि सभी प्रकार के ज्ञान का निवास सत्य में ही है। सत्य ज्ञान की प्राप्ति में ही सच्चा आनन्द है। सत्य ज्ञान के अभाव में हम कभी भी आन्तरिक शान्ति का अनुभव नहीं कर सकते हैं। अतः गाँधी कहते हैं कि जो एक बार सत्य का स्वाद चख लेता है वह यह जान जाता है कि उसे क्या करना चाहिए, क्या देखना चाहिए और क्या पढ़ना चाहिए।^४

इस प्रकार के सत्य की सिद्धि गीता के अनुसार अभ्यास और वैराग्य के द्वारा हो सकती है। गाँधी सत्य को साधना के लिए निस्वार्थ जीवन व्यतीत करना और तपस्या अनिवार्य मानते हैं जो बस्तुतः गीता के विचार का ही सार है। सक्षेप में अहिंसा ही सत्य प्राप्ति का मार्ग है। सत्य ही गाँधी के

1 Gandhi, M K, *Ibid*, p 248

2 *Ibid*, p 248

3 *Ibid*, p 247

4 *Ibid*, P 248

अनुसार सही भक्ति है।^१ यही शाश्वत जीवन है जिसमें भय का कोई स्थान नहीं है।

गांधी की भांति विनोबा ने भी सत्य का प्रयोग व्यापक अर्थों में किया है। उनके अनुसार अनुभव के निमित्त सत्य आत्मा है, प्रार्थना के निमित्त यह ईश्वर है और जब व्रत के रूप में इसका अभ्यास किया जाता है, तो यह नैतिक नियम या धर्म हो जाता है।^२ उनके अनुसार यद्यपि सत्य अब्याख्येय है किन्तु नैतिक दृष्टि से इसकी व्याख्या की जा सकती है। नैतिक दृष्टि से सत्य वह है जिसके द्वारा हमारी अन्तरात्मा की पहचान होनी है तथा उसे समाधान मिलता है। जिस कार्य से अन्तरात्मा को षका लगता है, वह असत्य है। अतः सत्य-असत्य का साक्षी अन्तरात्मा है।^३ परन्तु इस अर्थ में यह प्रश्न किया जा सकता है कि एक डाकू भी अपने कर्मों को सत्य कह सकता है क्योंकि उसकी अन्तरात्मा बच्चों के पालन के लिए डाका डालना कर्तव्य मान सकती है। परन्तु ऐसा प्रश्न उठा नहीं सकते, क्योंकि विनोबा सत्य के लिए समत्व, समाधान और चित्त का सतुलन आवश्यक मानते हैं।^४ डाका डालने के कार्य को सत्य इसलिए नहीं कहा जा सकता क्योंकि इसमें न तो समत्व का भाव है और न कार्य के द्वारा चित्त के सतुलन को ही कायम रखा जा सकता है। सत्य की साधना विनोबा के अनुसार विनम्रता, तटस्थता और अनाग्रह के द्वारा होती है।^५ सत्य की अभिव्यक्ति के लिए "मित्त भाषण" इसका "मिद्ध-वचन" है।^६ अभ्यास और वैराग्य अर्थात् सत्य का सतत स्मरण और अन्य विषयों में विमुख रहना सत्य-दर्शन के साधन हैं।^७

सत्य एक प्रकार का चुनियाबी गुण है जो सबश्रेष्ठ नीति धर्म है। विनोबा की राय में—“यदि एक बाजू सारा नीतिशास्त्र और दूसरी बाजू केवल सत्य

१ *Ibid*, p 248

२ भावे, विनोबा, भूज्ञान-गंगा, (वाराणसी, सर्व सेवा सच प्रकाशन, १९५७),

खंड १, पृ० ७२-७३।

३ विनोबा-चित्तन, अंक ७, पृ० २२।

४ उपरिवन्, पृ० २३।

५ उपरिवन्, पृ० २४।

६ विनोबा चित्तन, अंक २९, पृ० २२४।

७ भावे, बालकोबा, अभगवत विवेचन, पृ० ३१।

हो, तो दोनों की तुलना में सत्य का पलड़ा ही भारी सिद्ध होगा।^१ इसी प्रकार नैतिक अपराधों या दोषों में सबसे मुख्य दोष असत्य है।^२ अन्य दोष व्यावहारिक दोष हैं जो गौण हैं। इन्हें नैतिक दोष की सजा नहीं दी जा सकती। अतएव सत्यव्रती के लिए विनोबा दोनों प्रकार के जर्मत्य (हँसो-मजाक में बोले जाने वाले असत्य, देश या परायण के लिए कर्तव्य समझ कर बोले जाने वाले असत्य और शादी ब्याह में बोले जाने वाले असत्य) का त्याग आवश्यक मानते हैं।^३ सत्यपालन में मनसा, वाचा, कर्मणा—दोनों का सामंजस्य आवश्यक है। सत्य के लिए कोई अपवाद नहीं है। यह केवल बच्चों और सन्यासियों के लिए ही नहीं बल्कि राजनीतिज्ञों, व्यापारियों, सबके लिए विहित है।^४ अदालत इत्यादि में भी असत्य का सहारा नहीं लिया जा सकता है।

विनोबा का यह दृढ़ विश्वास है कि सत्य के द्वारा आत्मा का साक्षात्कार तो होता ही है, इसके द्वारा समाज-सुधार की पूरी संभावना है। उनकी राय में “यदि नीति-शास्त्र में यह विचार रूढ़ हो जाय कि सत्य ही एक नैतिक तत्त्व है, बाकी सारे नैतिक तत्त्व नहीं, सामान्य ही गुण या दोष हैं, तो समाज में शीघ्र ही सुधार हो जाय और आध्यात्मिक साधना में भी मदद मिले।”^५

विनोबा के अनुसार गानव जीवन का लक्ष्य सत्य का शोधन करना है—“जीवन सत्य शोधन”। अतः मानव की सारी क्रियाएँ सत्य के अनुभव के लिए ही होनी चाहिए। उनका यह विश्वास है कि सद्बुद्धि की साधना कर लेने के बाद जीवन के अन्य नियम सहज ही सिद्ध हो जाते हैं। श्री वालकोबा भावे ने विनोबा के विचार को स्पष्ट करते हुए लिखा है—“इस प्रकार की आदत पड़ जाय कि जो कुछ भी हम करते हैं और जीवन हम जो जीते हैं वह सब सत्य की आंतरिक प्रेरणा से चलते हुए सत्य का अनुभव करने के लिए है, यह भान सतत् रहने लगे, तो जीवन के नियम सहज ही ध्यान में आ जायेंगे कि कर्तव्य क्या है, कौन-सा ज्ञान प्राप्त करना है और कौन-सा नहीं, योग्य क्या है और अयोग्य

१ जिनोबा-चित्तन, अंक ३०, पृ० २५६।

२ उपरिवत्, पृ० २५७।

३ विनोबा-चित्तन, अंक २९, पृ० २२४।

४ विनोबा-चित्तन, अंक ३०, पृ० २५७।

५ उपरिवत्, पृ० २५७।

क्या है, तथा किस प्रकार चलें, क्या नियम हैं, कौन से नियम पालें आदि । इसके लिए अलग से विद्वान् प्रयत्न करने की आवश्यकता नहीं रहगी ।^१

विनोबा यह मानते हैं कि सत्य के बिना किसी भी नियम का पालन करना पुष्ट रूप से संभव नहीं है । सत्यनिष्ठा के बिना किसी भी नियम का पालन संभव या आभास है ।^२ दम्भ इसलिए कि बहुत-से लोग दिखावे के लिए भी कई प्रकार के नियमों का पालन करते हैं । आभास इसलिए कि सत्य की दृष्टि के अभाव में लौकिक दृष्टि प्रधान हो जाती है । लौकिक या सासारिक दृष्टि ही तो मिथ्यात्व या आभास का कारण है ।

काष्ठ ने नैतिकता के निर्धारण में प्रथमतः बुद्धि के आदेश अर्थात् ज्ञान तथा अतन्त आनन्द की कामना को आवश्यक माना था । विनोबा के अनुसार ज्ञान और आनन्द स्थायी सत्त्व नहीं हैं । उनकी अपनी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है । वे अपनी सत्ता के लिए इन्द्रियगम्य विषयों पर आवारित हैं जो किसी भी समय हम भुलावे में डाल सकते हैं । अतः इन्हें कर्तव्य अर्थात् नैतिकता के निर्धारण का निरपेक्ष मापदण्ड नहीं माना जा सकता ।^३ सत्य ही एक ऐसी वस्तु है जो नैतिकता के निर्धारण में निरपेक्ष मानक के रूप में स्वीकार किया जा सकता है ।^४

सबसे अधिक विनोबा गाँधी के सत्य का विवरण रोचक ढंग से प्रस्तुत करते हैं । गाँधी ने सत्य साधना में धर्म नैतिकता और आध्यात्मिकता—तीनों के सघटित रूप को लिया था । अतः नैतिककर्ता को इससे दिशा निर्देशन में थोड़ी कठिनाई हो सकती है । परन्तु विनोबा ने गाँधी की समग्र दृष्टि को रखते हुए विश्वपारमार्थिक ढंग से उसका वर्णन किया है जिसमें नैतिककर्ता का उचित निर्देशन होता है । जैसे आध्यात्मिकता में विश्वास रखनेवाला सत्य की साधना आत्मानुभव के रूप में करेगा । धर्म में विश्वास रखनेवाला सत्य की उपासना ईश्वर समझ कर करेगा और नैतिकता या कर्तव्य में विश्वास रखनेवाला अपने दैनिक व्यवहारों में इसका आचरण करेगा । इस प्रकार यहाँ पर सचद्वती को किसी भी प्रकार के संशय का सामना नहीं करना पड़ता है । दूसरी बात यह है

१ भावे बालकोबा, अभंगप्रत विवेचन, पूर्ववत् ५० २२ ।

२ उपरिवत् ५० २३ ।

३ उपरिवत् ५० २८ ।

४ उपरिवत् ५० २९ ।

कि गांधी ने उत्तर्ध्वनि मान कर सत्य को अंतरात्मा पर पूणत आधित कर दिया था जिसमें उनके विचार में रहस्यवाद प्रवेश कर गया। परंतु विनोबा ने कार्य की प्रभावता दी है और अंतरात्मा की मात्र साक्षी माना है। अतः इनकी दृष्टि प्रयोगवादी हो जाती है जो अधिष्ठा बोधगम्य है। फिर गांधी ने ध्यात्मिक ढंग से विरोधी सत्यो को एक सत्य के साथ मिलाने का प्रयास किया था जो चित्त को समाधान नहीं दे पाता है। परंतु विनोबा ने सत्य में सतुलन, समाधान और समत्व को जोड़ कर तथा डाकू का उदाहरण देकर गांधी के विचारों को स्पष्ट कर दिया है। गांधी के अनुसार सत्य की प्राप्ति का मार्ग नि स्वार्थता, तपस्या अर्थात् संश्लेष में अहिंसा है। यह सामान्य ढंग का विवरण है। विनोबा सत्य की प्राप्ति में अनाग्रह, तटस्थता, विनम्रता, मितभाषण, अभ्यास और वैराग्य को जोड़कर विशिष्ट और यथार्थवादी व्याख्या देते हैं। वे गांधी के इस विचार से असहमति प्रकट करते हैं कि सत्य की प्राप्ति अहिंसा से होती है।^१ वे गांधी के "सत्य के मेरे प्रयोग" के बदले "सत्य की खोज" शब्द को अधिक पसन्द करते हैं।^२ फिर भी जहाँ तक सत्य की श्रेष्ठता का प्रश्न है, इस पर दोनों एकमत हैं।

अहिंसा

अहिंसा गांधी दर्शन की मौलिक धारणा है।^३ यहाँ पर इसका विचार अथ और व्रत दोनों दृष्टि से अभिप्रेत है। इन दोनों दृष्टि से गांधी ने मूल रूप में अपनी पुस्तक क्रोम पर्वदासदिर में विचार किया है जिसे उनकी पुस्तक हिंदू धर्म में भी संकलित किया गया है। इस पुस्तक में अहिंसा-व्रत पर जो विचार हुआ है, उसमें यह स्पष्ट है कि अहिंसा धर्म गौण रूप से व्यावर्तक और मुख्य रूप में भावात्मक वस्तु है तथा इसके पालन की आवश्यकता सत्य-प्राप्ति के लिए आवश्यक है। संपूर्ण सत्य व अनुभव की असंभवता ही इनके

१ विनोबा-चिन्तन, अंक ७, पृ० २४।

२ उपरिचिन्, पृ० २३।

३ Non-Violence along with the other cardinal concepts 'Truth' and 'Swara'; thus provides the core of Gandhism" —Gupta, S, "The hard Core of Gandhi's Social and Economic thought", *Khadī Gramodyoga*, (Bombay, July 1969, pp, 704-711, p 711

पालन का मूल रहस्य है।^१ विरोधी सत्त्वों के सघर्ष के निराकरण की यह कुंजी है। परंतु इसका पूरा अर्थ व्यावर्त्तिक और भावात्मक—दोनों पक्षों को देखने से लगता है, ठीक उसी प्रकार जैसे विद्युत्-धारा प्रवाहित होने के लिए घन और ऋण—दोनों ध्रुवों के मिलने की आवश्यकता पड़ती है।^२

निषेधात्मक दृष्टि में अहिंसा के अतर्गत दो प्रकार की हिंसाओं का निषेध किया जाता है^३—एक बाहरी हिंसा जैसे हत्या करना^४ और दूसरा मानसिक या आंतरिक हिंसा जैसे काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार, असत्य जैसे पद-विकार इत्यादि।^५ अतः आंतरिक अहिंसा का अर्थ है अक्रोध, अस्नेह, अपरि-श्रद्ध, असंग, अभय, अस्वाद, अपीडण और अहिंसा।^६ प्रथम निषेधात्मक अहिंसा को स्थूल और दूसरे को सूक्ष्म निषेधात्मक अहिंसा की संज्ञा दी गई है।^७ भावात्मक रूप से अहिंसा का अर्थ करुणा, मानवता, पीरुप, भद्रता, सरलता, शांति, हृदय की विशालता, भूत-दया, मैत्री, सेवा, त्याग, आत्म-पीडन, साहस, आस्था, अपरोक्ष क्रियावादी विचार, विवेक, स्पष्ट दृष्टि, पवित्रता, विनम्रता, क्षमा, सहिष्णुता, सत्यवादिता और ईश्वरार्पण है।^८ अहिंसा अतः इन दोनों प्रकार के सद्गुणों का आचरण मनसा, वाचा, कर्मणा किया जाता है। गांधी अहिंसा के पालन में शुभ सकल्प और अभिप्राय पर विशेष बल देते हैं, परि-णाम पर नहीं। इसलिए वे “एक कदम मेरे लिए पर्याप्त है” या “पूर्ण प्रयत्न ही पूर्ण विजय है” में विश्वास करते हैं। यदि सभी भावात्मक गुणों को एक में

1 Gandhi, M, K, *Hindu Dharma*, p 249

2 Tiwari, S M, “The Concept of Non-Violence in the Philosophy of Mahatma Gandhi”, *Gandhi Marg*, (English) 13, 4, and 14, 1 Oct 1969 and Jan 1970, p 105

3 *Ibid*, p 100

4 Prabhu, R. K & Rao, U R, (ed), *The Mind of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961), p 157.

5 Gandhi, M K, *Hindu Dharma*, p. 240

6 Tiwari, S M, *Ibid*, p 100

7 *Ibid*, p 100

8 *Ibid*, p 100

मिला दिया जाय तो अहिंसा का जब सब व्यापक और जसीम प्रेम है। डॉ० सुगत दास गुप्ता अहिंसा का अर्थ 'अशोषण विक्रीकरण और 'तत्रमुक्ति' मरुगाते हैं।^१ यद्यपि यह अर्थ अहिंसा के सामाजिक अनुप्रयोग को सूचित करता है। फिर भी व्रत के रूप में भी 'अशोषण' का पालन किया जा सकता है। जैसे शाप ने अहिंसा की धारणा को 'generic non violence' की भाँति देकर इसको नौ विधियों में का उल्लेख किया है।^२ ये हैं—

- १ अप्रतिरोध (Non Resistance)
- २ सक्रिय समझौता (Act vs Reconciliation)
- ३ चयनात्मक अहिंसा (Selective Non violence)
- ४ नैतिक दबाव (Moral Resistance)
- ५ निष्क्रिय प्रतिरोध (Passive Resistance)
- ६ शांतिपूर्ण प्रतिरोध (Peaceful Resistance)
- ७ साक्षात् अहिंसक कार्य (Non Violent Direct Action)
- ८ सत्याग्रह
- ९ अहिंसक क्रांति (Non Violent Revolution)

अहिंसा के उपर्युक्त अर्थों और विधियों को देखकर यह नहीं मान लेना चाहिए कि वे इनके अन्तिम अर्थ और विधियों पर हैं। वस्तुतः 'अहिंसा' एक विकसित धारणा है अतः नये नये युगों में इसके अर्थ बदल सकते हैं और इसके क्षेत्र का विकास हो सकता है।

ऊपर अहिंसा के जिस स्वरूप को प्रस्तुत किया गया है गाँधी के अनुसार उसका पूर्णरूपेण पालन शरीरधारी मानव से असंभव है।^३ पूरा अहिंसा युविल्ड के विन्दु और सरल रेखा व समान है जो पूरा सैद्धांतिक है।^४ हम

1 Dasgupta S 'The hard Cor of Gandhi's social and economic thought' *op cit* pp 704-711 & *Social sciences for the seventies The Challenge of Gandhi*, Vidyarthi, L. P. & et al (ed) *Gandhi And Social Sciences* (New Delhi Bookhive Publishers & Booksellers 1970), p 81

2 Gandhi M K *Harijan* 21 7 1940

3 Sharp, Gene *Meanings of Non Violence, Types or Dimensions*, *Journal of Peace Research* (Oslo International Peace Research) 2 (1971) (pp 155-164), p 155

4. Gandhi, M K *Harijan* 21 7 1940

निषेधात्मक अहिंसा विनोबा के अनुसार अहिंसा का अर्थ है हिंसा से निवृत्त होना । हिंसा से निवृत्त होना का अभिप्राय है आत्मरक्षाय जीर आक्रामक—दोना प्रकार की हिंसा से निवृत्त होना ।^१ यहाँ पर विनोबा जैन दाशतिका के विचार से अधिक प्रभावित मालूम होते हैं । जैन दाशनिक अभितगति (चित्रम की ११वीं शती) ने अहिंसागुणत्रय म मत्रीपधादि^२ के लिए की गई हिंसा, हिंसक जीव की हिंसा^३ पापी की हिंसा^४ तथा सुखी और दुखी जीव की हिंसा—सभी का नियम किया है ।^५ जिसमें आत्मरक्षार्थ और आक्रामक सभी प्रकार की हिंसा का त्याग आ जाता है । अहिंसा के पालन म पूषरूपेण हिंसा के त्याग के पीछे विनोबा की यह युक्ति है कि हिंसा की कोई सीमा नहीं होती है । महाभारत का इतिहास यह सिद्ध करता है कि व्यक्ति हिंसा में

१ विनोबा चिंतन अंक २९ पृ० २२४ ।

२ देवातिथिमत्रीपधिपिधाति निमित्तनोपि सपना ।

हिंसा एते नरके कि पुनरिह नान्यथा विदिता ॥

अभितगति आक्का १२ अ० ६ श्लो० २९ उद्धृत—डॉ० नेमिचंद्र शास्त्री की अहिंसा और पाँच जैनाचार्य, जैन सिद्धांत मास्कर सम्पा० ५० पन०

उपाध्ये, जैन सिद्धांत भवन आरा प्रकाशन, पृ० ३०

आरमवधो जीववधस्तस्य च रक्षात्मनो भवति रक्षा ।

आरमा न हि हत यस्तस्य वधस्तत्र मोक्तव्य ॥ उपरिवत् अ० ६, श्लो० ३० ६

३ केचिद्वदन्ति मूला हतव्या जीवधानिनो जीवा ।

परजीव रक्षणाय धर्माथ पापनारार्थम ॥

युक्त तनैव मति हिंसावाप्राशिक्षामरोपाणाम ।

हिंसाया क शक्ता विषधने जायमानाया ॥

उपरिवत् अ० ६ श्लो० ३३ ३८ और उपरिवत् पृ० ३१

४ पापनिमित्त हिंसा पापस्य विनाशने न भवति शक्त ।

छेदनिमित्त परसु शत्रुनोति लता न वद्ध यितुम ॥

हिंसाया यदि घात धर्म सभवति विपुलपक्षणाया ।

सुखविनस्तर्हि गत पर नावधिधातिना घात ॥

धरमापयच्छति गति निहितं पुण्ण त्वराकया हिंसा ।

तस्माद् ख दत्त पाप न भवति वर्ध धोरम ॥

उपरिवत् अ० ६, श्लो० ३६ ३८ और उपरिवत् पृ० ३१ ।

५ शास्त्रा, नेमिचंद्र 'अहिंसा और पाँच जैनाचार्य जैन सिद्धांत मास्कर (सम्पा०) ५० पन० उपाध्ये और अय (आरा जैन सिद्धांत भवन प्रकाशन, १९५१), पृ० ३२

निर्धारित सीमा का भी पारग्न नहीं करता है। विजय की लिप्सा में वह सीमा का उल्लंघन करता है। अतः सीमित रूप में भी हिंसा का वरण करना अग्राह्य है।^१ परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि विदेशी आक्रमण होने पर कोई दस अपनी तैयारी करना बंद कर दे। यहाँ तैयारी से विनोबा का अभिप्राय केवल बंदूक की तैयारी से नहीं है। 'तैयारी' मन की एक अवस्था का सूचक है। जब मन की यह अवस्था प्राप्त हो जाती है तो हम समयमित्र रूप से बंदूक का प्रयोग तब करते हैं जब कोई विकल्प शेष नहीं रह जाता है। फिर भी हममें विपक्षी के प्रति दया और पश्चात्ताप की भावना बनी रहती है।^२

विनोबा हिंसा की भाषा का भी निषेध करते हैं। किसी ग्वा क काय क लिए सगठन की अपेक्षा रखना यह हिंसा की भाषा है। उनकी गाय में सगठन में हिंसा छिपी रहती है। इसीलिए जितना प्रभाव शुद्ध चित्तवाले व्यक्ति का समाज पर पड़ता है उतना किसी सस्था जैसे चर्च राज्य सत्ता शासितना इत्यादि का नहीं। जितना प्रभाव ईसा के व्यक्तित्व का धम प्रचार में हुआ उतना चर्च और सरकार का नहीं। महात्मा बुद्ध ने तो अहिंसा का प्रचार राज्य-सत्ता छोड़ कर किया। इसका कारण यह है कि अहिंसा का प्रचार देह से नहीं होना है। देह हिंसामय है देह से ऊपर उठने पर ही अहिंसा को ग्रहण किया जाता है। निश्चय ही सगठन और तत्र देह का सूचक है। इससे हिंसा होना अनिवार्य है। अतः विनोबा कहते हैं कि अहिंसा का ज्योति का प्रचार बाह्य तांत्रिक सगठना से होनेवाला नहीं है।^३ परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि

1 Bhawe Vinoba Impossibility of Controlled Use of non violence — *Vartan* 4 24 1954 p 67

2 We must all be prepared But preparedness is not a matter of guns it is a matter of mind when that quality of mind is attained it can control the gun and use it only when the proper times arrives It will do make every effort to see that the time or firing never comes in spite of its efforts the time does come it will fire with reluctance and regret — Vinoba The Sino Indian Conflict , *Gandhi Marg* Vol 7 (14) 1963 p 4

३ विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, १० १२५

अहिंसा का पूरन पाठन के लिए विनोबा स्फूर्त रूप में देह का त्याग आवश्यक मानते हैं। वे देहभाव के त्याग पर बल देते हैं।^१ वे जैनों की सांप्रदायिक अहिंसा का क्षीण और मनुचित मानते हैं^२ जिसमें खूनी करना इसलिए बुरा माना जाता है क्योंकि इसमें हिंसा होती है परन्तु वेनी में प्राप्त सामग्रियों के व्यापार को उचित ठहराया जाता है। दया और कृपा के नाम पर छान-छाट जीव-जंतुओं को पालना अहिंसा समझा जाता है। विनोबा के अनुसार सत्य के अभाव में व्यापार में भी हिंसा होती है तथा इससे बिना दया के उपयोग में हिंसा को बढ़ावा मिलता है।^३ अहिंसा का साथ साथ सदैव जुड़ा रहता है। पशुओं को सहार से बचाने की जिम्मेदार मनुष्य नहीं ले सकता। उनकी राय में—
 “जिसन पाठन करने की जिम्मेवारी उठायी उसको सहार की और जन्म देने की भी जिम्मेवारी उठानी चाहिए। मनुष्य इतनी भारी जिम्मेदारी नहीं उठा सकता। वह तो ईश्वर का ही काम है।^४ अतः अहिंसा की शक्ति का प्रयोग मानव के बीच वैर भाव हटाने चित्त में मत्सर क्रोध इत्यादि के हटाने में ही उचित है।^५
 “मानव के व्यवहार में ही हमारी अहिंसा की कसौटी होती है।^६ अहिंसा न तो ‘ढींगी-ढाली’ सहनशीलता है और न असह्य नियम।^७ अतः अहिंसा के नाम पर व्यथ शरीर को कष्ट देना और अत्याय को सहना उचित नहीं है। चाहे माना पिना या सरकार के रूप में ही कोई क्या न आवे अत्यायिया का प्रति कार आवश्यक है परन्तु प्रतिकार के पीछे हिंसा या क्रोध का न होकर दया का भाव होना चाहिए।^८ इसीलिए विनोबा ने व्यापक अर्थ भूत-दया, मादक, क्षमा शान्ति, अक्रोध अहिंसा और अद्रोह को अहिंसा का पर्याय माना है।^९

१ भावे बालक्रीवा अमरव्रत विवेचन पृ० ८८

२ उपरिवत् पृ० ११०।

३ उपरिवत्, पृ० १२०।

४ उपरिवत् पृ० १२०।

५ उपरिवत् पृ० १२०।

६ उपरिवत् पृ० १२०।

७ भावे, विनोबा, स ता प्रवचन पृ० १००।

८ विनोबा चिंतन अंक २० पृ० २२४।

९ भावे विनोबा गीता प्रवचन पृ० ११०।

इस प्रकार की अहिंसा सहनशीलता से आरंभ होनी है परंतु इसी बीच उपाय संशोधन भी चलता रहता है। अतः सहन अंतिम रूप से विजय में परिणत होता है।^१ अर्थात् व्यक्ति स्वयं निर्विकार होता है और दुश्मन की दृष्टि को भी सुद्ध करता है। अतः इस प्रकार की सहनशीलता विवेकपूर्ण है।

भावात्मक अहिंसा

अहिंसा के बिकासत्मक इतिहास को प्रस्तुत कर विनोबा परशुराम बशिष्ठ विश्वामित्र, प्राचीन सत्ता तथा गांधी का अहिंसा में योनी-सी न्यूनता देखते हैं। उनके अनुसार परशुराम विश्वामित्र और बशिष्ठ का अहिंसा का साथ विवशता जुड़ी है। सत्ता की अहिंसा का प्रयोग केवल व्यक्तिगत माक्षक के लिए^२ हुआ है। गांधी ने सामूहिक रूप में इसका प्रयोग किया जबस्य परंतु उनकी अहिंसा में भी विवशता जुड़ी है।^३ विनोबा अहिंसा के भावात्मक पक्ष को ही अधिक महत्वपूर्ण^४ मानते हैं तथा इस सामूहिक समाधि का विषय मानते हैं।^५ वे विज्ञान और अध्यात्म के आधार पर सामूहिक अहिंसा के पालन पर बल देते हैं।^६

भावात्मक अहिंसा यद्यपि जनक शुभ गुणों में समाविष्ट है परंतु विनोबा के अनुसार यह साथ प्रेम और करुणा का अखण्ड रूप है।^७ प्रेम का अर्थ अनुरोधी और प्रतिरोधी—दोनों प्रकार का प्रेम है। अनुरोधी प्रेम का अर्थ है प्रेम करनेवाला से प्रेम करना।

१ भावे, बालकौवा अभंगदत्त विवेचन पृ० ७१।

२ भावे, विनोबा अहिंसा विचार और व्यवहार पृ० ११५-२०।

३ उपरिवत्, पृ० १०४।

4 But we cannot have the strength that is non violent merely by making a declaration that we will not participate in a violent war That would be a negative approach For non violence we would have to do something positive only then could our non violent strength increase For this we have to work for our social as well as economic life by the strength of our non violence

—Harijan 6 25 19०5, p 129

५ विनोबा घोषा प्रवचन पृ० २८।

६ विनोबा अहिंसा विचार और व्यवहार पृ० १९।

७ उपरिवत्, पृ० ६७।

प्रतिरोधी प्रेम का अर्थ है दुश्मनो पर द्वेष करनेवालो पर भी प्रेम करना ; अनुरोधी प्रेम स्वाभाविक है । वस्तुतः प्रतिरोधी प्रेम के आचरण म ही अहिंसा की शक्ति बढ़ती है ।^१ प्रेम मे दंड और त्याग—दोना का सम्मिश्रित रूप रहता है जिसका आदर्श उदाहरण माता के व्यवहार मे मिलता है । प्रेम मे समता का भाव होता है परंतु इने गणितीय समता नहीं कह सकते हैं ।^२ वस्तुतः इसमे समाधान होता है जिगमे छोटे बड़े सत्रिय निष्क्रिय सभी का समाधान निहित है । इसका उदाहरण परिवार मे मिलता है, विनोबा के अनुसार प्रेम, सत्य के अभाव मे निर्दोष अहिंसा का रूप धारण नहीं कर सकता ।^३ अहिंसा व्रत क पालन म "आत्मवत् सबभूतेषु" अर्थात् अपने समान ही सृष्टि के सभी भूतो पर प्यार किया जाता है ।^४ इसमे अपने घर के समान ही पडोसियो और ग्राम पर प्रेम करते हैं ।^५ अतः यह भी कहा जा सकता है कि समस्त जगत मे अपने समान प्रेम करना अहिंसा का पात्रन करना है ।

अहिंसा का दूसरा अंगीभूत तत्त्व कृष्णा है जो शाश्वत धर्म के अंतगत जाता है । इसके बिना किसी व्यक्ति या देश का काम किसी काल या अवस्था मे नहीं चल सकता ।^६ इसके आधार पर ही समाज बनता है और धर्म आगे बढ़ता है ।^७ समस्त नीतिधर्मों के आधार पर साम्ययोग के शिखर पर पहुँचने का साधन कृष्णा ही है ।^८ अतः विनोबा का यह विश्वास है कि विनायक के युग मे विशेषकर कर्णा का महत्त्व बढ़ गया है । अब इस राज्यशक्ति की दासी के रूप मे नहीं बल्कि सम्राज्ञी के रूप म रहने की आवश्यकता है । इसका अभिप्राय यह कि अब राष्ट्रसंघ की कर्णा का त्याग करना है जिसमे नर-संहार को तो वरण किया जाता है परंतु आत्मग्लानि को छिपाने के लिए राहत का काम किया जाता है जैसा २५ मार्च १९७१ क बंगला देश पर पाकिस्तानी मिलिट्री जुम के समय हुआ । इसी प्रकार रेडक्रास म भी कर्णा का क्षीण रूप ही देखा

१ उपरिचत् ५० ३७ ।

२ भावे विनोबा आत्मज्ञान और विज्ञान ५० ६६ ।

३ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार ५० ६७ ।

४ उपरिचत् ५० ३५ ।

५ उपरिचत्, ५० ३५ ।

६ विनोबा चिंतन, अंक ५५ ५० २५७ ।

७ उपरिचत् ५० २५७ ।

८ विनोबा चिंतन, अंक ५६ ५७ ५० ३५२ ।

जाता है। ऐसी कृपा की विनोबा आलोचना करत है। कृपा के अन्वय रूप भी हैं। गरीबा के दुःख मिटाने के लिए माग्यवादिमो की हिंसक नीति, समाज-शास्त्रियों की दंड-नीति, और ब्राह्मण होत हुए भी अन्यायी क्षत्रियों के उन्मूलन के लिए हिंसा का सहारा लेनवाले परशुराम के कार्यों के मूल में भी कृपा है।^१ परंतु ये सभी कृपा के दोषपूर्ण उदाहरण हैं। निर्दोष कृपा में सदैव सत्य का समावेश होता है। सत्य में सबका समाधान है। अतः सत्य पर आधारित कृपा ही अहिंसा का रूप धारण कर सकती है। आधुनिक समाज को मुक्त करने के लिए सुखी लोगों के प्रति प्रेम और दुःखी के प्रति कृपा-व्रत का पालन अनिवार्य है।^२ इस प्रकार अहिंसा सत्य, प्रेम और कृपा का सघटित रूप है।

भावात्मक अहिंसा का सबसे महत्वपूर्ण अथ रचनात्मक काय में श्रद्धा रखना है। ऐसी अहिंसा उत्पादक होती है। उनकी राय में—'रचनात्मक कामों में मनुष्य के विकास करनेवाली सेवा में तन्मय हो जाना ही अहिंसा का मुख्य रूप है।'^३ चूंकि अहिंसा में प्रेम के शक्ति हैं इसलिए इसका स्वरूप उत्पादक है, संहारक नहीं। यदि उसमें किसी प्रकार का संहार है, तो वह है द्वेष विषम भाव, भ्रूण और जनारोग्य का।^४ अहिंसा का रचनात्मक उत्पादक और स्वामय रूप का चित्रण विनोबा की मौलिक देन है। इस अहिंसा की युगानुसृत व्याख्या भी कही जा सकती है। इसमें उपयामिता का भी समावेश है। भूदान, ग्रामदान, धर्मदान, मपत्तिदान इत्यादि रचनात्मक मत्प्राप्त और अहिंसा के ही प्रयोग हैं। यह ठीक है कि इन प्रयोगों में वाञ्छित सफलता नहीं मिली है फिर भी विनोबा का चिंतन इस दिशा में जारी है। हर जगह एक व्यक्ति नये नये ढंग में भी भावात्मक अहिंसा की खोज कर सकता है। आज जायिक और सामाजिक क्षेत्र में ही विशेष रूप में अहिंसा की खोज की आवश्यकता है। हा, पूर्ण अहिंसा का प्रयोग तो देह-मुक्त होने पर ही हो सकता है।^५

भावात्मक और निरपेक्षात्मक—दोनों प्रकार की अहिंसा का तार्किक आधार गीता और वेदान्त है। गीता में आत्मा की अमरता के सिद्धांत का प्रतिपादन

१ भावे, विनोबा अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ६६ ६७।

२ विनोबा चिंतन, अंक ४४ ४१-४६, पृ० ३१८।

३ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० १२१।

४ उपरिबन्ध, पृ० १०१।

५ उपरिबन्ध पृ० ३।

हुआ है। अतः आत्मा के भरने का कोई प्रश्न ही नहीं है। अंधिबारी होने के कारण इसमें मारने की भी कल्पना नहीं की जा सकती है। अतः विनोबा अहिंसा को आत्मा की शक्ति और हिंसा को देह की शक्ति मानते हैं क्योंकि देह मारी जाती है।^१ वस्तुतः वेदात जीर अहिंसा को एक साथ मिलाना विनोबा का मुख्य प्रयास है। विनोबा के अनुसार वेदान एक अर्थ में गांधी के 'सत्य' का सूचक है।^२ अर्थात् यह 'वेदसार' या सत्त्वज्ञान का सूत्रकार है। तत्त्वज्ञान का सार सत्य ही है।^३ अतः वेदात जीर अहिंसा को एक साथ मिलाते हुए विनोबा ने कहा है — "मैं ब्रह्म हूँ" उमको वेदान कहते हैं। और मैं ब्रह्म हूँ" तो मेरी कोशिश होनी चाहिए कि सबके साथ समान व्यवहार करूँ। उसको अहिंसा कहते हैं।"^४ अहिंसा एक जाचरण-पद्धति है और वेदात एक चिंतन-पद्धति।^५ समानता के व्यवहार का अर्थ है सभी की सेवा करना परंतु जो सबसे अधिक दुःखी है उसकी सेवा सबसे पहले करना। यही अहिंसा का रहस्य है।^६ वेदात के सत्त्वज्ञान में विनोबा समन्वय पाते हैं। अतः वे सत्य को केवल परमसत्त्व का सूचक मानते हैं। परंतु वेदात को 'समग्र विचार' और 'समन्वय' का सूचक मानते हैं।^७ समन्वय के कारण वेदान का अर्थ सर्वांगीण समग्र-दर्शन और अहिंसा का योग है।^८ इसीलिए विनोबा वेदान और अहिंसा को परस्पर अतिरिक्त मानते हैं। उनकी राय में — "वेदात जीर अहिंसा—दोनों परस्पर अतिरिक्त हैं। दोनों एक-दूसरे के काय-कारण हैं। वेदान में से सीधे अहिंसा प्रति-पत्तित होती है और अहिंसा के लिए बिना वेदात के कोई पक्की, मजबूत बुनियाद नहीं शामिल होती।"^९

वेदात और अहिंसा के समन्वय का विचार तो ठीक है क्योंकि नीति की बुनियाद गहरे सत्त्वज्ञान पर होनी ही चाहिए। परंतु इस समन्वय में दार्शनिक

१ उपरिबन्, पृ० १।

२ उपरिबन्, पृ० १।

३ उपरिबन्, पृ० १।

४ उपरिबन्, पृ० ६।

५ उपरिबन्, पृ० ६।

६ उपरिबन्, पृ० ८।

७ उपरिबन्, पृ० ९।

८ उपरिबन्, पृ० १०।

९ उपरिबन्, पृ० ८।

दृष्टि में कुछ अस्पष्टताओं और अमंगलियों के दर्शन होते हैं। विनोबा गांधी के सत्य को आम भाषा में 'वेदांत' कहते हैं। फिर सत्य को परम तत्त्व का सूचक और वेदांत को समग्र विचार या समन्वय का सूचक मानते हैं। इस प्रकार 'वेदांत' के दो अर्थ हो जाते हैं—सत्य के रूप में 'परम तत्त्व और समग्र विचार के रूप में 'समन्वय'। यहाँ यह स्पष्ट नहीं हो पाता कि वे वेदांत और अहिंसा के समन्वय में परम तत्त्व और अहिंसा का समन्वय चाहते हैं या समन्वय और अहिंसा में समन्वय करना चाहते हैं? फिर यदि सत्य का भी समन्वय के अर्थ में ही लिया जाय, तो यह परमतत्त्व का सूचक नहीं होगा। इस प्रकार कठिनार्थ सामने आती है। वस्तुतः सत्य यदि परमतत्त्व का सूचक है तो समन्वय एक प्रकार की विचारप्रक्रिया है। अतः दोनों को एक मानना उचित नहीं। सत्य जीवन का साध्य है, समन्वय और अहिंसा इसकी प्राप्ति के साधन हैं।

विनोबा के अनुसार परमतत्त्व तो ब्रह्म है। ब्रह्म और सत्य एक दूसरे में भिन्न हैं जैसा हम पहले देख चुके हैं। यदि ब्रह्म और सत्य को समानाधिक्य मान भी लिया जाय, तो भी टोक नहीं क्योंकि ब्रह्म विगुह्य रूप में तत्त्वशास्त्रीय धारणा है परंतु सत्य तत्त्वशास्त्रीय, ज्ञानमीमांसीय और नैतिक—तीनों प्रकार के अर्थों में व्यवहृत होता है जैसा हम गांधी के विचार में भी देख चुके हैं। अतः ब्रह्म और सत्य को समानाधिक्य मानना उचित नहीं। हाँ यदि वेदान्त का अर्थ यह मान लिया जाय कि मैं ब्रह्म हूँ, तो वेदांत और अहिंसा का समन्वय बोधगम्य हो सकता है। इसी प्रकार दूसरे विकल्प को देखा जाय, तो वहाँ समन्वय और अहिंसा के समन्वय का अर्थ होगा कि एक ही विचार नहीं समन्वित विचार ही अहिंसा के अनुकूल है। खंडित विचार और अहिंसा एक साथ नहीं चल सकते हैं। परंतु सभी अर्थों को एक साथ रखना अस्पष्टता का आना स्वाभाविक है। शायद ऐसा लगता है कि विनोबा गांधी के प्रति अंग्रेज निष्ठा के कारण वेदांत को भी गांधी के 'सत्य' में एकाकार कर देना है। यही कठिनार्थ का मूल है। पुनः यदि वेदांत का अर्थ समग्र दर्शन है, तो फिर ऐसा कहना कि 'वेदांत और अहिंसा का समन्वय होना चाहिए' पुनरुक्त जान पड़ता है। कुछ विचारकों का यह भी मानने लगे है कि नैतिकता के लिए कोई तत्त्वशास्त्रीय धारणा अनिवार्य नहीं। केवल मानवतावाद और विवेक ही नैतिकता के लिए पर्याप्त है। वस्तुतः वेदान्त और अहिंसा के समन्वय का विचार यह सूचित करता है कि सभी मानवों के प्रति आत्मीयता के भाव को रखना अहिंसा-पालन की महत्त्वपूर्ण शक्ति है।

मनोवैज्ञानिक अहिंसा

विनोबा की अहिंसा में बाहर की क्रिया से अधिक आंतरिक भावों और निष्ठाओं पर बल दिया गया है। इसे मनोवैज्ञानिक अहिंसा की सजा दी जा सकती है। इनके अनुसार अहिंसा स्थितप्रज्ञता का मूकक है। विनोबा की राय में — 'विचारों का सन्तुलन कायम रखने और बुद्धि की समता डिगने न देने का ही नाम अहिंसा है। गुस्म में जाकर सामनेवाले को मार देने का नाम हिंसा है, और गुस्म में आकर उपवास करने का नाम अहिंसा' ऐसी बात नहीं। अहिंसा सिर्फ बाहर की क्रिया नहीं हृदय की निष्ठा है।^१ परंतु स्थितप्रज्ञता और समत्व की प्राप्ति के लिए आत्मशोधन, आत्मशुद्धि मुक्त सेवा, विश्वव्यापी प्रेम और निभयना की मुख्य आवश्यकता है।^२ निभयता को तो विनोबा ने संपूर्ण अहिंसा का एक अंगीभूत तत्त्व ही मान लिया है। इसीलिए अहिंसा का एक अर्थ वे निभयता^३ करते हैं। निभयता के अंतर्गत स्वयं किसीमें नहीं डरना और दूसरों को नहीं डराना — डरना आता है।^४ जो व्यक्ति दूसरे को डराता है, वही स्वयं डरता है। विनोबा का यह कहना है कि वास्तव में मनुष्य अपने ही चित्त से डरता है।^५ मसाल में किसी भी देश के व्यक्ति का चित्त दूसरे देश के व्यक्ति के चित्त में भिन्न नहीं है। यदि व्यक्ति अपना चित्त शुद्ध कर ले तो फिर न डरने की आवश्यकता रहती है और न डराने की। अहिंसा व्रत के पालन में निभयचित्त का होना बहुत ही आवश्यक है।

विनोबा यह मानते हैं कि वास्तव में अहिंसा का निर्धारक आंतरिक राग द्वेष ही है। इसलिए अच्छी और बुरी दोनों प्रकार की वासनाओं का त्याग आवश्यक है। गीता का यह सूक्ष्म विचार 'अशांत बुद्धि से ऊपर ऊपर से अहिंसक साधन करनेमाल करनेवाले की अपेक्षा शांत बुद्धि में स्थूल हिंसा करनेवाला अधिक अहिंसक हो सकता है'^६—अहिंसा के आंतरिक पक्ष चित्तशुद्धि पर ही अधिक बल देगा है। इसीलिए इस अहिंसा के महत्त्व को निरूपित करते हुए विनोबा का कहना है — 'चित्त को शांत आर प्रसन्न रखनेवाला और बाहर

१ उपरिबन्ध पृ० ७३ ।

२ उपरिबन्ध, पृ० १२६ ।

३ उपरिबन्ध पृ० २२ ।

४ उपरिबन्ध पृ० २२ ।

५ उपरिबन्ध, पृ० २७ ।

६ उपरिबन्ध, पृ० ७४ ।

से भी अहिंसक साधनों का आश्रय लेनेवाला मनुष्य निम्नदेह अहिंसक है, श्रित प्रज्ञ है। ऐसी पूर्ण अहिंसा क सामन चाहे जितनी बनी दुर्जनता हो, ठहर नहीं सकती। प्रज्ञा की स्थिरता ही अहिंसा का सार है, जोर जिकके पास वह है, आज के विज्ञान युग के अनुरूप सत्याग्रह जादि अहिंसक साधनों स विजयी हो सकता है फिर उसका मुकाबिला सोवियत क माय हा या साम्राज्यवाद क साथ या शैतान के साथ।^१

चित्त म समस्व राने के लिए विनावा 'दयादक्षता के पक्षान की बात करते है।^२ इसका अर्थ है अपने पक्ष म अधिक दूसरा के पक्ष का पक्षपात करना। इसमें चित्त का सन्तुलन कायम रहता है। यही अहिंसा का रहस्य दशन है।^३ सचमुच चित्त के सन्तुलन के बिगड़न मे अपनी ओर पक्षपात करने या क्त व्य म अधिक अतिकार की चतना रखन का बहुत बन्ना हाय रहता है। यदि व्यक्ति स्वय प्रतिपक्षी की ओर ही पक्षपात करे, तो उसकी आत्ममुडि तो होगी ही, इसका व्यापक सामाजिक अमर भी हागा।

अहिंसा के आंतरिक और मनोवैज्ञानिक पक्षा का विचार पार्श्वात्य नीतिशास्त्री भी करते हैं। नैतिक निश्चय का विषय परिणाम न्हा अधिप्राय माना जाता है। जैन दाशनिको ने भी क्वड स्थूल अहिंसा का ही विचार नये किया था बन्कि इसक मनोवैज्ञानिक पक्ष का भी समुचित महत्त्व प्रदान किया था। अमृतचन्द्राचार्य भूरि (१२वीं शती) न अपन ग्रथ पुरषार्थसिद्धमुपाय म जो अहिंसा का लक्षण रिया है उसम मनोवैज्ञानिक पक्ष पर समुचित प्रकाश पवता है। उन्हान स्पष्ट कहा है कि प्राणघात हिंसा नहीं बन्कि रागादि का नाम ही हिंसा है।^४ अत हिंसा क त्याग की प्रतिज्ञा विना घात न्हा करन पर भी हिंसा होती है। उनके

१ उपरिवन्, पृ० ७५।

२ उपरिवन्, पृ० ४४।

३ उपरिवन्, पृ० ४५।

४ अप्रादुर्भावं खलु रागादीना भवत्यहिंसेति।

तेषामेवोरपत्तिहिंसेति जिनागमस्य सचेप ॥

—पुरषार्थ सिद्धमुपाय, स्नोक, ४४।

ददूत, डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री की अहिंसा और

पाँच जैनाचार्य' जैन सिद्धांत मास्कर के पृ० ३३ पर।

अनुसार हिंसा दो प्रकार की होती है—'अविरमण रूप और परिणमन रूप' । परघात में प्रवृत्त नहीं होने पर भी यदि हिंसा का त्याग मन में नहीं किया जाता है, तो उसे अविरमण रूप हिंसा कहते हैं, परघात में मन, वचन, काम में प्रवृत्त होने पर परिणमन रूप हिंसा होती है । इस प्रकार अविरमण रूप हिंसा का त्याग मानो शीता और विनोबा की 'चित्त शुद्धि' और 'आत्मशोधन' का ही पर्याय है ।

ऊपर के विवेचन में यह सिद्ध होता है कि विनोबा की अहिंसा की भूमिका प्रशस्तित भूमिका में भिन्न है । विनोबा ने स्वयं अहिंसा की चार भूमिकाएँ मानी हैं—व्यावहारिक (Pragmatic), सैद्धांतिक (Dogmatic), वैचारिक (Rational) और सर्वान्तरित (Transcendental) । पहली भूमिका नेहरू की, दूसरी पाश्चात्य शांतिवादियों की, तीसरी वैज्ञानिकों की और चौथी भूमिका विनोबा की है । वस्तुतः सर्वान्तरित भूमिका में ऊपर की सभी भूमिकाओं का सार आ जाता है परन्तु इनके अतिरिक्त यह जाध्यात्मिक आधार पर खड़ा है । अतः यह अहिंसा की सर्वोच्च भूमिका है । विनोबा के अनुसार अहिंसा व्रत का पालन व्यक्ति, संस्था, समाज, राष्ट्र और अनर्गल्य जगत सभी के लिए बाध्यकारी है । इसके पालन से व्यक्ति अपने ऊपर भरोसा कर सकता है तथा वातावरण की दुरा-इया में अपने को मुक्त रख सकता है । इसके पालन में व्यक्ति ही क्या विश्व भी विनाश में बच सकता है ।^१ परन्तु इसके लिए अहिंसक पद्धतियों का विकास करना अनिवार्य है ।^२ विनोबा अहिंसा को 'परम धर्म' ही नहीं निवृत्त धर्म भी मानते हैं ।^३ साथ ही-साथ शीघ्र-से शीघ्र इस धर्म के पालन की आवश्यकता पर जोर देते हैं । उनके अनुसार 'अहिंसा में तीव्र संवेग होना चाहिए' ।^४ यह मानना ही अहिंसा को धीरे धीरे अपनाना चाहिए—उनकी राय में 'खतरनाक'^५ है ।

१ हिंसाया अविरमण हिंसा परिणमनमपि भवति हिंसा ।

तस्मात्प्रमत्तयोगे प्राणव्यपरोषणं नित्यम् ॥

—उपरिवत्त श्लोक, ४८ पृष्ठ जैन सिद्धांत भास्कर, पृ० ३४

२ भावे, विनोबा, अहिंसा, विचार और व्यवहार, पृ० २३१ ।

३ Bhava, Vinoba, "Non violence The Only Truth Strength", *Haryan* 7 3 1955, p 171

४ Bhava, Vinoba, "The Sino-Indian Conflict", *Gandhi Marg* Vol 7 (14) 1953, p 3

५ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ४७ ।

६ उपरिवत्त, पृ० १७८ ।

७ उपरिवत्त, पृ० १८० ।

विनोबा की अहिंसा के सिंहावलोकन से ऐसा लगता है कि इनके विचार में ऐसी कोई भी चीज नहीं है जो किसी-न किसी रूप में गांधी के विचार में न हो। परन्तु विवरण की नवीनता, अहिंसा के विभिन्न गुणों का नवीन संगठन, तथा कुछ तत्त्वा पर विशेष बल देना—इनकी अपनी मौलिकता है। इसी कारण में इनके विचार में कुछ नवीन तत्त्व का भी भान होता है। उदाहरणस्वरूप, गांधी ने राज्यरूपी मन्त्रा को हिंसापूर्ण माना था परन्तु प्रत्येक संगठन और संस्था हिंसा पूर्ण है—ऐसा विचार मन्भवत उनके दिमाग में नहीं आया था। विनोबा सभी प्रकार के संगठनों को हिंसापूर्ण मानते हैं। अतः अहिंसा में नेत्र और संस्था मुक्ति को नवीन कल्पना उनकी अपनी देन है। भावात्मक अहिंसा में गांधी ने अनेक प्रकार के सद्गुणों की चर्चा की है। परन्तु वे सभी सद्गुण एक साथ संगठित नहीं किए गए हैं। वे सभी एक दूसरे में अलग और बिखरे हुए हैं। परन्तु विनोबा ने इन बिखरे हुए सद्गुणों में से कुछ महत्त्वपूर्ण को चुन कर तथा उनमें नये तत्त्व को जोड़कर अहिंसा का एक संगठित रूप दिया है। जैम —सत्य, प्रेम, करुणा, निभयता और रचनात्मक काय में श्रद्धा—ये सभी एक साथ संगठित किए गए हैं तथा इसी संगठन का नाम अहिंसा दिया गया है। गांधी अहिंसा को प्रेम मानते हैं जिसकी अभिव्यक्ति मेवा में होती है। विनोबा इसके अतिरिक्त प्रेम के रचनात्मक और उत्पादक पक्ष पर अधिक बल देते हैं। गांधी के लिए अहिंसा विशेष रूप में आचरण और प्रतिकार पद्धति का सूचक है। विनोबा इसके अतिरिक्त इसे उत्पादक स्वल्प प्रदान करते हैं। वास्तव में यह गांधी और विनोबा के काल में सामाजिक और राष्ट्रिय मांग का ही परिणाम है। फिर भी विनोबा हृदय से भावात्मक अहिंसा पर ही नई नई खोजों में अभिरुचि रखते हैं जिसमें वर्तमान समाज को लाभ हो सके। गांधी ने व्यावहारिक अहिंसा और पूर्ण अहिंसा के बीच में कोई सामान्य मयोजक तत्त्व उपस्थित नहीं किया था इसलिए उनकी अहिंसा को कुछ लोग नैतिक सापेक्षवाद की सजा देते हैं। सामान्य व्यक्ति को यह भ्रम होता है कि अहिंसा का सम्यक अंग्रेजों को प्रथम विश्वयुद्ध में क्या साथ देना है, 'करो या मरो' का नारा क्या देना है? गांधी इस प्रश्न का शास्त्रीय उत्तर नहीं दे सकें। वे सूझ में अधिक काम लेते थे और शास्त्रीय बुद्धि से कम। परन्तु विनोबा की बुद्धि शास्त्रीय अधिक है। अतः इन्होंने व्यावहारिक और आदर्शात्मक अहिंसा के बीच एक कड़ी उपस्थित की है और वह कड़ी है 'समत्व-चित्त' की। व्यावहारिक अहिंसा में स्थूल हिंसा करते हुए भी चित्त के समत्व का दायम रखकर दया और पश्चात्ताप की भावना रखकर कोई अहिंसक हो सकता है। यही शर्त सद्गुणों के सबंध में भी है। आसक्ति, राग और अज्ञात चित्त से

किया गया सद्गुण या धर्म भी हिंसा है। जन समस्त चित्त व्यावहारिक और भावदर्शात्मक अहिंसा के बीच एक कच्ची प्रदान करता है।

गांधी ने अहिंसा के मनोवैज्ञानिक पक्ष पर विचार किया था जबकि परन्तु वह गहराई में नहीं जा सके थे। विनोबा इसकी गहराई में प्रवेश करते हैं तथा हिंसा के कृत्रिम तत्त्वा का सूक्ष्म और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करते हैं। जैन, निभयना का विश्लेषण कर वे इस निष्कर्ष पर जाते हैं कि मनुष्य अपने चित्त में ही डरता है। गांधी का ध्यान यहाँ पर केवल निरंतर होना तक ही गया था, दूसरा जो नहीं डराने का विचार गौण था। विनोबा ने स्पष्ट रूप में यह बतलाया है कि निभयना में केवल डरने का अभाव ही नहीं डराने का भी अभाव रहता है। इसी प्रकार 'चित्त-समस्त' के लिए 'दयादक्षता' का विचार विनावा की अपनी मौलिक देन है। विनोबा अहिंसा की गांधी की भाँति परम धर्म ही नहीं मानते उम निकट-वर्ष मानकर उम और अधिक व्यवहार्य बनाना चाहते हैं। गांधी की अहिंसा का जाकार ईश्वर या सत्य है। जन वे सत्य और अहिंसा की एक तत्व का द्विदश पक्ष मानते हैं परन्तु विनोबा गांधी के सत्य का व्यापक रखते हुए भी सत्य के ध्यान पर 'वदान' का प्रयोग करते हैं। समस्त यहाँ उनपर गांधी में जबकि शक्ति और विवेकानंद का प्रभाव परिलक्षित होता है। वस्तुतः सत्य जा परम तत्व का सूचक है उसके आधार पर अहिंसा का समझना थोड़ा कठिन मालूम पड़ता है क्योंकि सत्य बहुत ही जटिल है। परन्तु 'मैं ब्रह्म हूँ' के आधार पर सभी प्राणियों पर समता का विचार रखकर, उम अपनी ही आत्मा समझ कर प्रेम करना—सर्वसामान्य के लिए भी बोधगम्य है। इस प्रकार विनावा न गांधी की अहिंसा का मात्र विवरण ही प्रस्तुत नहीं किया है बल्कि उम काफी स्पष्ट, सघन सुगठित और व्यापक बनाने का प्रयत्न किया है तथा अहिंसा के क्षम नई नई राजा में अपने को तन्वीन रखा है।

ब्रह्मचर्य

ब्रह्मचर्य, सत्य और अहिंसा के साथ ही किसी-न किसी रूप में जुड़ा हुआ है। जन इस सत्य, अहिंसा में स्वतंत्र मौलिक प्रत्यय के रूप में नहीं स्वीकार किया जा सकता है। इयँलिए गांधी न इस सत्य का आवश्यक निष्कर्ष^१ और विनावा न अहिंसा का साधन माना है।^२ चाहे जिस रूप में हो, इस ग्रन्थ के

1 Gandhi, M K, *Hindu Dharma*, pp 201

२ माधे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ५-६।

पालन पर गाँधी और विनोबा—दोना समान रूप में बल देते हैं। अतः हम एक-एक कर गाँधी और विनोबा के विचार को देखना है।

गाँधी का विचार ब्रह्मचर्य का अर्थ गाँधी दशक में ब्रह्मचर्य एक अवस्था विशेष को सूचित करता है। यह जीवन की वह पद्धति है जिसमें ब्रह्म ईश्वर या आत्मा की खोज की जाती है। परन्तु इस व्यापक अर्थ के अनिश्चित अर्थ कई छोटे-छोटे अर्थों में भी प्रयोग होता है। इन सभी प्रयोगों का विभाजन मुख्यतः पाँच वर्गों में किया जा सकता है। वे इस प्रकार हैं—

- (क) तत्त्वशास्त्रीय प्रयोग
- (ख) नैतिक प्रयोग
- (ग) सामाजिक अर्थ में प्रयोग
- (घ) मनोवैज्ञानिक अर्थ में प्रयोग
- (ङ) यौत नियमन के संकुचित अर्थ में प्रयोग

(क) तत्त्वशास्त्रीय प्रयोग

गाँधी ने सामान्य रूप में ब्रह्मचर्य का प्रयोग तत्त्वशास्त्रीय अर्थ में किया है। जैसा ऊपर कहा जा चुका है कि इस अर्थ में ब्रह्मचर्य ईश्वर की खोज करनेवाली जीवन पद्धति के रूप में प्रयुक्त¹ होता है। गाँधी तत्त्व मीमांसा में ब्रह्म, ईश्वर, सत्य, आत्मा—सभी समानाधिकार हैं अतः ब्रह्मचर्य का रूपान्तर ब्रह्मानुभूति, ईश्वर-साक्षात्कार, सत्य ज्ञान और आत्मानुभव की जीवन पद्धति में आमांसी में किया जा सकता है। ब्रह्म ईश्वर, और सत्य—गाँधी के अनुसार केवल अमूर्त वस्तु नहीं हैं बल्कि वे सृष्टि में व्याप्त हैं।² अतः ब्रह्मचर्य की जीवन-पद्धति में पहले जन्म कर्ण की आत्मा का अनुभव होता है फिर इसके आधार पर व्यापक तत्त्व ईश्वर, सत्य और ब्रह्म का साक्षात्कार होता है।

गाँधी के अनुसार ईश्वर कोई व्यक्तिस्वरूपवान् सत्ता नहीं है वह एक प्रकार की जीवनी शक्ति है। इस शक्ति की खोज इसके नियम जानने में होती है, ठीक उसी प्रकार विद्युत शक्ति की खोज विद्युतकीय नियम जानने पर होती है। ब्रह्मचर्य

1 Narayan, Shriman (ed) *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IV pp 219-223

2 Gandhi, M K, *Hindu Dharma*, p 137

नपु सक्त्व प्राणी की वह मनो-दैहिक अवस्था है जिसमें यौन-भावनाओं, इच्छाओं और शुक्र-स्खलन का भाव रहता है, केवल उत्तेजना का अभाव^१ रहता है। ब्रह्मचर्य में उत्तेजना के अभाव के साथ-साथ यौन-भावनाओं और इच्छाओं का भी अभाव रहता है। इसमें शुक्र का स्खलन बाह्य प्रक्रिया नहीं बल्कि आंतरिक प्रक्रिया है जिसमें शुक्र जीवनी-शक्ति के रूप में परिणत हो जाता है।^२ नपु सक्त्व एक प्रकार का शारीरिक रोग है परंतु ब्रह्मचर्य अखंड तप का सुंदर परिणाम। इसमें शुक्र का कुंठन न होकर नियमन होता है।

(ड) मनोवैज्ञानिक अर्थ में प्रयोग

एक दूसरे अर्थ में ब्रह्मचर्य हमारे मन की एक विशेष अवस्था का सूचक है।^३ यौन-व्यापारों का अपना कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। उनकी सत्ता हमारी भावनाओं पर आश्रित है। ब्रह्मचर्य की अवस्था में हमारा मन इस स्थिति को प्राप्त कर लेता है कि उसमें वासनाएँ आती ही नहीं हैं। यदि बाह्य से स्थूल यौन-व्यापारों का दमन कर कोई मन से वासनाओं का स्मरण करता है, तो उसे ब्रह्मचारी नहीं^४ बल्कि गीता के शब्दों में 'मिथ्याचारी' कहा जा सकता है। ब्रह्मचर्य कामजनित वासनाओं का दमन नहीं उन्मूलन है। दमन में इच्छाएँ जीवित तथा आंतरिक रूप में सक्रिय रहती हैं। परंतु उन्मूलन में वासनाएँ सदा के लिए मन में तिरोहित हो जाती हैं।^५ दमन के परिणामस्वरूप अनेक प्रकार के मानसिक रोग उत्पन्न होते हैं। परंतु वासनाओं के उन्मूलन में मन स्वच्छ और निर्मल हो जाता है तथा वासनाजनित रोग के समाप्त होते ही आत्मशक्ति का उदय होता है। वाराणसी^६ हमें व्यापक ज्ञान, व्यापक शक्ति और व्यापक ध्येय से सदैव वचन रखती हैं। ब्रह्मचर्य में वासनाओं के उन्मूलन से आत्मज्ञान और आत्मशक्ति का अनुभव होने लगता है। मन की इस स्थिति को प्राप्त करने के

1 Ibid , p 432

2 Ibid , p 432

3 Prabhu, R K & Rao, U R , *The Mind of Mahatma Gandhi*, p 275

4 Narayan, Shriman, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IV p 431

5 Ibid , p 431

लिए जिज्ञासा जिज्ञासा नियंत्रण, सत्त्वम और ईश्वर प्रार्थना सहायक मिश्र होने हैं।^१ इस अर्थ को ब्रह्मचर्य का मनोवैज्ञानिक अर्थ कहा जा सकता है।

गांधी का यह विश्वास है कि जबतक ब्रह्मचर्य के सीमित रूप (वीर्यमचर्य) की साधना नहीं होगी तबतक हम उसके पूणता का फल नहीं ले सकते।^२ परन्तु सीमित अर्थ में ब्रह्मचर्य पालन का जय संपूर्ण ब्रह्मचर्य का पालन नहीं है। व्यापक अर्थ में ब्रह्मचर्य मन वचन और कर्म—तीनों की अखण्ड अवस्था है जिसमें ईश्वर का साक्षात्कार होता है। ऊपर के ब्रह्मचर्य के प्रयोग को विरलेपण की दृष्टि में रखा गया है। वास्तव में गांधी ज्ञान में इन सभी प्रकार के प्रयोगों और अर्थों के बीच कोई लक्ष्मण रेखा नहीं खींची गई है। इसमें तो सभी अर्थों का संघटन है। इसीलिए तो ब्रह्मचर्य मनमा वाचा और कर्मणा—तीनों की ऐक्य की स्थिति का ही सूचक है। फिर साधन-साध्य की एकता के आधार पर सभी अर्थों को एक साथ मिलाना भी गांधीवादी नीति के प्रतिबल नहीं है। परन्तु गांधी ने इसके भिन्न भिन्न अर्थों को एक सुनिश्चित योजना के अंतर्गत नहीं रखा है। अन उसमें जस्पष्टता रह जाती है।

ब्रह्मचर्य धारणा के संबंध में दूसरा प्रश्न उठता है कि इसका प्रमाणीकरण कैसे किया जाय? जसा हम देख आये हैं कि पूण ब्रह्मचर्य में मन वचन और कर्म की एकता रहती है विपरिमितियों के प्रति तटस्थता का भाव रहता है इत्यादि। प्रश्न है क्या समाज में एक व्यक्ति है जिसे देखकर हम ब्रह्मचर्य की पूण धारणा का प्रमाणीकरण कर सकें? शायद सत्य और अहिंसा की भाँति संपूर्ण ब्रह्मचर्य को भी गांधी अप्राप्य ही मानेंगे। इस दृष्टि में पूण ब्रह्मचर्य का साक्षात् प्रमाणीकरण नहीं हो सकता परन्तु सीमित अर्थ में ब्रह्मचर्य की धारणा का प्रमाणीकरण वैज्ञानिक ढंग से हो सकता है। पहले हम ब्रह्मचारी के व्यवहारों और बाह्य शक्तियों का बाह्य निरीक्षण आसानी से कर सकते हैं। फिर इनकी पुष्टि के लिए सीमित क्षेत्र में ही सही निरीक्षक को स्वयं आमसयम कर उसके परिणामों का अंतर्निरीक्षण करना पड़ेगा। इस आधार पर ब्रह्मचर्य का जसा साक्षात् प्रमाणीकरण हो सकता है।

दूसरा प्रश्न है कि यदि पूण ब्रह्मचर्य संभव नहीं है तो इसे क्यों नहीं काल्पनिक प्रयत्न मान लिया जाय? परन्तु गांधी-दशन में यह कल्पना लोक का प्रत्यक्ष

1 *Ib d* pp 435-39

२ उपरिबद्ध पृ० ४३३ ।

नहीं है। यह एक विनासशील प्रयत्न है जो किसी भी नैतिक प्रयत्न के लिए स्वाभाविक है। मानव आचरण की पूर्णता नहीं त्रिकास ही विष्णु बोधगम्य है। इसलिए ब्रह्मचर्य का सार दुरी वासनाओं के मन, वचन तथा कर्म में न आने देन में नहीं है, इसका सार उन कुप्रवृत्तियों में लक्ष्य कर सत्प्रवृत्तियों को विनाश बनाने में है।

विनोबा का विचार विनोबा के अनुसार ब्रह्मचर्य का अर्थ ब्रह्म की खोज में अपना जीवन क्रम रखना है। इसका अर्थ है सर्वम विशाल ध्येय परमेश्वर का साक्षात्कार करना।^१ ब्रह्म का अर्थ है मोक्ष भी बृहद् कल्पना।^२ अतः किसीके लिए पुत्र मेधा, किसी के लिए दण्ड मन्त्रा पितृभक्ति विचारन की साधना ही ब्रह्मचर्य है।^३ इसीलिए विनोबा कहते हैं— ब्रह्मचर्य को मैं विशाल ध्येयवाद और तदर्थ समयमाचरण कहता हूँ।^४ परन्तु कोई भी ध्येय कितना हा विशाल क्या न हो यदि उसके पीछे ब्रह्मनिष्ठा या ईश्वरराप लक्ष्य नही हो तो वह ब्रह्मचर्य नही कहला सकता है। अतः विशाल ध्येय की पूर्णता ब्रह्मनिष्ठा में होती है।^५ यह ब्रह्मचर्य का भावात्मक पक्ष है। परन्तु विशेष रूप में ब्रह्मचर्य का प्रयोग विपक्ष-वृत्तियों का विकारों से निरोध के अर्थ में होता है।^६ इस अर्थ में ब्रह्मचर्य सर्वेन्द्रिय निग्रह है।^७ परन्तु इन्द्रिय निग्रह का अर्थ इन्द्रिय-दमन नहीं है। इसका अर्थ है इन्द्रिय तथा मन का नियमन करना उन्हें उचित दिशा में ले जाना, उनका उचित उपयोग करना।^८ इन्द्रिय नियमन के लिए जीवन का छोटी-छाटी बातों का भी नियमन रखना आवश्यक है। खाने पीने सोने बैठने बोलने इत्यादि सभी में नियमन रख कर ही इन्द्रियनिग्रह किया जा सकता है। मनचाही चाल चलने स

१ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० १८।

२ उपरिचर, पृ० ५८।

३ उपरिचर, पृ० ५८-५९।

४ उपरिचर, पृ० ५८।

५ भावे, विनोबा कार्यकर्तावर्ग, (वाताणमी मन्व सेवा संघ प्रकाशन, १९५५),

पृ० ३२।

६ विनोबा चिंतन, भाग २९, पृ० २२५।

७ भावे विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ६०।

८ भावे, विनोबा, कार्यकर्तावर्ग, पृ० ३३।

इन्द्रिय निग्रह असंभव है।^१ इस प्रकार सम्पूर्ण ब्रह्मचर्य धारणा में दो पक्ष हैं— एक उत्तम ध्येय का हाना और उसे विवसित करने-करते ब्रह्म की उपासना तक पहुँचाना और दूसरा सब इन्द्रियो और मन पर नियंत्रण रखना।

विनोबा के अनुसार ब्रह्मचर्य की साधना में निष्ठा, गाढी निद्रा,^२ सङ्ग्रहो के अध्ययन सज्जनो की सगति, खुली हवा और धूप में शरीर भ्रम करना सहायक सिद्ध होने हैं।^३ इनके अतिरिक्त स्वच्छता अपरिग्रह और अप्रमाद भी ब्रह्मचर्य की साधना के लिए आवश्यक हैं।^४ स्वच्छता का अर्थ शारीरिक मानसिक, वाचिक आचमन और वस्त्र सभी की स्वच्छता से है। अपरिग्रह से स्वच्छता में सहायता मिलती है। अप्रमाद का अर्थ सावधानता है।^५ अर्थात् इन्द्रिय को अनियमित नहीं रखना चाहिए, क्योंकि विषयो का भोग सभी इन्द्रियो के द्वारा होता है।

ब्रह्मचर्य की साधना हर वयस, आश्रम और स्त्री-पुरुष के लिए वाञ्छनीय है। परन्तु विभिन्न आश्रमों में इसके रूप में परिवर्तन हो जाते हैं। ब्रह्मचर्याश्रम में यह गुरुनिष्ठा गृहस्थ-जीवन में पति-पत्नी की एक दूसरे के लिए निष्ठा वानप्रस्थ-जीवन में ममाज निष्ठा और सन्यास में ब्रह्म निष्ठा का रूप धारण कर लेता है।^६ विनोबा मनुस्मृति के इस मत से सहमत नहीं है कि स्त्रियाँ को ब्रह्मचर्य पालन नहीं करना चाहिए।^७ उन्हें यह भी मान्य नहीं कि ब्रह्मचर्य की साधना के लिए स्त्रियो से दूर रहना चाहिए।^८ उनका यह विश्वास है कि स्त्री-सान्निध्य से ब्रह्मचर्य के पालन में काफी सुरक्षा का अनुभव होता है।^९

सत्य और अहिंसा के पालन के लिए ब्रह्मचर्य की साधना आवश्यक है। विनोबा यह मानते हैं कि ब्रह्मचर्य का केवल आध्यात्मिक मूल्य ही नहीं, सामा-

१ भावे, विनोबा अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ६० ।

२ उपरिवत्, पृ० ६३ ६४ ।

३ भावे, विनोबा घाटम आन एडुकेशन, पृ० ४० ।

४ विनोबा चिंतन, अंक १० ११, पृ० ४९ ५४ ।

५ उपरिवत्, पृ० ५३ ५५ ।

६ भावे, विनोबा कायकत्साविण, पृ० ३३ ३४ ।

७ उपरिवत्, पृ० ३६ ।

८ उपरिवत्, पृ० ४२ ।

९ उपरिवत्, पृ० ३९ ।

जिक मूल्य भी है।^१ ब्रह्मचर्य के पालन से वासनाओं का नियमन होता है। वासनाओं के नियमन से धीर्य की सुरक्षा होती है और धीर्य की सुरक्षा से मनुष्य की वृद्धि और प्रतिभा उज्ज्वल होती है।^२ इसलिए विशेषकर बौद्धिक और समाज-सेवा के कार्य करनेवालों के लिए ब्रह्मचर्य बहुत आवश्यक है। सामाजिक मूल्य के स्थान से ब्रह्मचर्य के पालन से जनसंख्या का प्रश्न स्वाभाविक रूप से हल हो जाता है।

विनोबा की ब्रह्मचर्य-धारणा आध्यात्मिक और सामाजिक दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण तो है ही, यह आधुनिक मनोविज्ञान के अनुकूल भी है। सिगमंड फ्रायड ने अपने सिद्धांत में यह बतलाया है कि यौन-प्रवृत्ति के दमन से मनुष्य मानसिक दृष्टिकोण में रमण हो जाता है तथा यौन-प्रवृत्ति के परिमार्जन से सभ्यता और सृष्टि का निर्माण होता है। विनोबा भी इन्द्रिय-दमन की बात नहीं कर इन्द्रिय-नियमन की बात करते हैं। इसके परिणामस्वरूप बौद्धिक क्षमता की वृद्धि की बात करते हैं। फिर ब्रह्मचर्य-पालन में स्त्री-सान्निध्य को खतरनाक नहीं मानते। यह भी आधुनिक मनोविज्ञान के साहचर्य नियम के अनुकूल है। साहचर्य नियम के अनुसार हम स्त्री का साहचर्य केवल यौन-प्रतिभासा में ही नहीं कर सकते। इसका साहचर्य माता, बहन और पुत्री के संबंध-पावित्र्य में भी हो सकता है। हाँ, ऐसे साहचर्य संबंध स्थापित करने में प्रयत्न की आवश्यकता पड़ती है। यदि यह भी मान लिया जाय कि स्त्री के समीप में काम-वासना ही उत्पन्न होती है, तो बार-बार के साहचर्य में हमारा अभियोजन विपरीत दिशा में भी हो सकता है जिसे आधुनिक मनोविज्ञान "निगेटिव एंफ्लेन्स" कहता है। स्त्री-सान्निध्य में ब्रह्मचर्य साधना से वास्तव में मानसिक सभ्य स्थापित करने में सहायता मिलती है। फ्रायड ने दूसरे रूप में यह कहा है कि छद्मवैधर्मिक रूप में यौन-भावनाओं की वृद्धि होने रहने में अचेतन की भावनाओं का उत्पात कम जाता है तथा सन्तुष्टि व्यक्तित्व के निर्माण में सहायता मिलती है। इस प्रकार विनोबा और फ्रायड—दोनों यौन के परिमार्जन द्वारा सभ्य या मनुष्य स्थापित करना चाहते हैं। केवल दोनों के रास्ते भिन्न-भिन्न हैं। गतव्य एव ही है।

गांधी ब्रह्मचर्य का प्रयोग भिन्न-भिन्न जगहों में करते हैं परंतु उनके बीच कोई मूलभूत योजन नहीं दे पाते हैं। इसलिए उनके विचार में अस्पष्टता रह जाती है। विनोबा इस कमी को दूर करते हैं। ये गीता के मनोविज्ञान के

१ विनोबा चिंतन, अंक १०-११, पृ० ४७।

२ भावे, विनोबा, काय-रक्षाविर्ग, पृ० ४६।

आधार पर यह बतलाते हैं कि आत्मसंयम से इन्द्रिया मन मन वृद्धि और बुद्धि आत्मा के नियंत्रण में काम करने लगती है। इस प्रक्रिया में मन की वासनाएँ समाप्त हो जाती हैं। प्रज्ञा स्थिर हो जाती है अस्मत्तना के व्यापक प्रकाश का अनुभव होने लगता है तथा समस्त प्राणियों से आत्मवत् प्रेम होने लगता है। यही पूर्ण आध्यात्मिकता की स्थिति है। यहाँ पर ब्रह्मचर्य के सभी पक्ष सुनियोजित रूप से संगठित हो जाते हैं।

गांधी ब्रह्मचर्य के निषेधात्मक पक्ष पर ही विशेष रूप से विचार करते हैं। भावात्मक पक्ष जन्मदृष्ट क्षीण और घूमिल मालूम पड़ता है। सावभौम प्रेम और ईश्वर साक्षात्कार—दो भावात्मक पक्ष हैं परंतु वे अर्थ के दृष्टिकोण में अस्पष्ट हैं। यदि ब्रह्मचर्य का अर्थ सावभौम प्रेम लते हैं तो प्रश्न उठता है कि यह अहिंसा से किस अर्थ में समान और भिन्न है? क्योंकि अहिंसा का भी भावात्मक अर्थ प्रेम ही है। यदि अहिंसा और ब्रह्मचर्य एक ही अर्थ में प्रेम को अभिव्यक्त करते हैं तो फिर ब्रह्मचर्य का अलग कुछ भी अर्थ नहीं रह जाता है। इसी प्रकार ईश्वरसाक्षात्कार भी अनिश्चित और अस्पष्ट धारणा है। गांधी के अनुसार ईश्वर कभी सत्य कभी प्रेम कभी निभयता कभी प्राणियों के समूह और कभी नैतिक नियम क ज्यों में प्रयुक्त होता है। ऐसी स्थिति में नैतिककर्ता को ब्रह्मचर्य के सावभौम प्रेम और ईश्वरसाक्षात्कार से कुछ भा दिशा निर्देश नहीं हो पाता है। विनोबा ने गांधी की इस कभी को दूर किया है। उन्होंने ब्रह्मचर्य के भावात्मक और निषेधात्मक—दोनों पक्षों पर संतुलित ढंग में विचार कर उन्हें आपस में संगठित कर संनियोजित रूप प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार जैसा हम पहले देख आये हैं कि भावात्मक पक्ष में व्यापक ध्यय जन्म समाज सेवा पितृ भक्ति विज्ञान-साधना इत्यादि होना है तथा इन व्यापक ध्यय को ईश्वरारोपण का रूप दे दिया जाता है। निषेधात्मक पक्ष में सभी इन्द्रियां क निग्रह की बात आती है। दोनों को मिलाकर ब्रह्मचर्य का एक पूर्ण विचार बनता है।

गांधी ने भिन्न भिन्न आश्रमों के लिए ब्रह्मचर्य के अलग-अलग रूपों पर विचार नहीं किया था। विनोबा जीवन के भिन्न भिन्न आश्रमों के ब्रह्मचर्य के भिन्न भिन्न रूपों का विचार प्रस्तुत करते हैं। ब्रह्मचर्याविस्था में गुरुनिष्ठा, गार्हस्थ्य जीवन में अति-यत्नी प्रेम आनन्दस्वयं न संन्यासनिष्ठा तथा नयास में अध्यात्म निष्ठा—ये ब्रह्मचर्य के विभिन्न रूप हैं। विनोबा का यह विचार व्यावहारिक और युक्तिमय दोनों है। इसमें नैतिककर्ता किसी प्रकार के भ्रम में नहीं पड़ता। फिर ब्रह्मचर्य के सामाजिक मूल्यों को जोड़कर विनोबा इसे और लोकप्रिय बनाने का प्रयास करते हैं।

अस्वाद प्राचीन आध्यात्मिक साहित्य में अस्वाद व्रत की अलग में चर्चा नहीं है परंतु गांधी ने अपने आत्मवासिया के लिए स्वतंत्र रूप में इस व्रत के पालन पर जोर दिया। उनके अनुसार अस्वाद का ब्रह्मचर्य के साथ बहुत ही घनिष्ठ संबंध है। यदि कोई जिह्वा पर पूरा नियंत्रण रखता है तो उसके लिए ब्रह्मचर्य का पाठन आसान हो जाता है।^१ गांधी भोजन को औषधि के समान मानते हैं जिसे न तो सुम्बादु हान पर अधिक और अस्वादु होना पर कम मात्रा में लिया जा सकता है।^२ दोना जवस्वाजो में शरीर की आवश्यकता के अनुरूप ही भोजन वांछित है। आनन्द के लिए भोजन करना, गांधी के अनुसार अस्वाद-व्रत का उल्लंघन करना है। यदि कोई भोजन में नमक इसलिए लाता है कि इससे उसका स्वाद बढ़ जाय जयवा अनेक अनावश्यक वस्तुओं का कोई अपने भोजन में स्थान देता है, तो वह अस्वाद व्रत का उल्लंघन करता है। हां, आवश्यकता पत्न पर औषधि के रूप में नमक लिया जा सकता है। गांधी का यह विश्वास है कि धीरे धीरे नमक और अन्य अनावश्यक पदार्थों को भोजन में खत्म रखने पर जास-मयम में बल मिलता है।

गांधी यह मानते हैं कि अस्वाद व्रत का पाठन करना कठिन अवश्य है परंतु असंभव नहीं। किसी भी व्रत का पाठन आरम्भ में पूणस्फेण नहीं होता।^३ परंतु यदि कोई बाह्य प्रदूषण को छोड़कर पूरी निष्ठा के साथ मनसा वाचा, कर्मणा अस्वाद के पाठन का प्रदर्शन करे तो एक समय वह कृत्रिम स्वादों पर विजय प्राप्त कर सकता है और श्रुत स्वाद का अनुभव कर सकता है।^४

विनोबा गांधी के अस्वाद व्रत को शास्त्रीय आधार प्रदान करते हैं। उनके अनुसार अस्वाद व्रत वैश्वानर ब्रह्म की उपासना है।^५ वैश्वानर वह अग्नि है जो पेट में अन्न को पचाती है। अस्वाद व्रत के पाठन में पाचन क्रिया को सहयोग मिलता है। इस व्रत के पीछे 'आहार गुडो सत्व गुद्धि' का भाव

1 Narayan Shriman *The Selected Works of Mahatma Gandhi* Vol IX p 223

2 *Ibid*, p 224

3 *Ibid*, p 225

4 *Ibid*, p 225

५ विनोबा चिंतन अंक १० ११, पृ० ५९।

भी छिपा है ।^१ इस व्रत की अपनी मान्यता है कि शरीर-यात्रा चलाने के लिए भोजन की आवश्यकता है, कृत्रिम रस पैदा कर विकारो को उत्तेजित करना नहीं । भोजन में कृत्रिम रस लाने का प्रयत्न करना एक प्रकार की हिंसा है ।^२ परंतु इसका यह अर्थ नहीं है कि भोजन का मुन्दर, स्वच्छ और सुस्वादु होना बुरा है ।^३ सच तो यह है कि अस्वाद एक प्रकार की मन की वृत्ति है जिसे प्राप्त करना बहुत ही कठिन है । अस्वाद व्रत के पीछे समन्वय की दृष्टि है । मानसिक साम्य स्थापित करने में इसमें काफी सहायता मिलती है ।

अस्तेय

अस्तेय व्रत सत्य और अहिंसा का ही सूक्ष्म रूप है । सत्याग्रही के लिए इसका पालन आवश्यक है क्योंकि चीज-वृत्ति और सत्य प्रेम एक साथ नहीं चल सकते हैं ।^४ गांधी चोरी का गहरा अर्थ लते हैं । सामान्यतः किसी दूसरे की वस्तु को बिना उसकी अनुमति के लना चोरी है । परंतु चोरी केवल दूसरे की वस्तु की ही नहीं अपनानी वस्तु की भी होनी है । जैसे कोई घर का मालिक बच्चों की आँखें बचाकर चुपके में कुछ खाता है, तो वह चोरी है ।^५ उसी प्रकार किसी वस्तु को यह समझ कर ले लना कि वह किसी की संपत्ति नहीं है, चोरी है । गांधी के अनुसार बिना आवश्यकता के दूसरे की अनुमति से प्राप्त वस्तु भी चोरी की वस्तु है ।^६ अतः अस्तेय व्रत का उपासक सर्वदा अपनी आवश्यकता भर ही सामान रखता है तथा वह अपनी आवश्यकताओं को कम कर देता है । चोरी के इन बाहरी अर्थों के अनिश्चित ज्ञानार्थक अर्थ भी है । गांधी के अनुसार यदि कोई मानसिक रूप से दूसरे के धन का लोभ या इच्छा रखता है, तो यह चोरी है ।^७ इसी प्रकार उपवास की अवस्था में कोई दूसरे को खाते देखकर उसका मन में जागृत लेना है अथवा उपवास के बाद वह कौन-कौन चीज खाएगा इसका

१ विनोबा चिंतन, अंक २९, पृ० २२७ ।

२ उपरिबन्ध, पृ० २२७ ।

३ विनोबा चिंतन, अंक १० ११, पृ० ६० ।

४ Narayan, Shriman, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IV, pp 226-227

५ उपरिबन्ध, पृ० २२७ ।

६ उपरिबन्ध, पृ० २२७ ।

७ उपरिबन्ध, पृ० २२८ ।

वारे में सोचना है, ता वह चोरी है।^१ अतः अस्तेय व्रत के उपासक को मन की जातरिक स्थिति का स्थान रखना बहुत ही आवश्यक है। अस्तेय व्रत में भविष्य की संपत्ति का स्थान नहीं किया जाता है। गांधी के अनुसार चोरी केवल स्थूल वस्तुओं की ही नहीं होती है विचार जैसे अमूर्त वस्तु की भी चोरी होती है। यदि कोई दूसरे के उत्तम विचार को लेकर उम अपना मौखिक विचार मानता है तो वह चोरी है।^२ संक्षेप में अस्तेय व्रत में स्थूल मानसिक और धैर्यारिक—तीनों प्रकार की चोरी से अपन को अलग रखा जाता है। जो इस व्रत का उपासक होता है वह काफी विनम्र, विवेकशील, सतक और सरल वादता का होता है।

गांधी चोरी का प्रयोग स्थूल, सूक्ष्म और धैर्यारिक तीनों अर्थों में करते हैं। विनोबा इन अर्थों को स्वीकार करते हैं तथा गुण की आवश्यकता को ध्यान में रख कर चोरी की नई व्याख्या देते हैं। उनके अनुसार चोरी का केवल इतना ही अर्थ नहीं है कि दूसरे की चीज नहीं ली जाय। उनके अनुसार चोरी 'अदत्ता-दान' है जिसका अर्थ है बिना त्याग किय भोग करना।^३ यदि कोई अन्न, वस्त्र आदि के उत्पादन में प्रत्यक्ष भाग न लेने हुए भी अन्न, वस्त्र का उपभोग करता है, तो वह चोरी है।^४ अतः अस्तेय व्रत का अर्थ है सृष्टि के तारतम्य को कायम रखने के लिए कुछ न कुछ उत्पादन करते रहना। विनोबा के अनुसार अनिश्चित वेतन मुनाफा व्याज दशमी—य सभी चोरी ही हैं।^५ जिस वस्तु पर हमारा अधिकार नहीं है और मन में उसकी वासना है तो वह भी चोरी है।^६ फिर भी विनोबा अस्तेय को पूरी नैतिकता नहीं मानते हैं। इसके साथ अपरिग्रह जुड़ा है। इन दोनों को मिलान पर एक पूण आर्थिक-सामाजिक नैतिकता बनती है।

अपरिग्रह

अपरिग्रह अस्तेय व्रत का ही एक अंग है। गाँधी ने इस व्रत के अन्तर्गत वस्तु, शरीर और विचार—तीनों के अपरिग्रह की चर्चा की है। इसका आधार

१ उपरिबन्ध पृ० २२८।

२ उपरिबन्ध २२८।

३ विनोबा चिंतन, अंक २९ पृ० २१५।

४ उपरिबन्ध पृ० २२५।

५ गाँवे विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ५७।

६ गाँवे, दालरोवा अभंगजन विवेचन. पृ० २१।

ईश्वर का आदेश है। उनके अनुसार ईश्वर आवश्यकता में अधिक न तो कुछ जमा करता है और न इससे अधिक सृष्टि ही करता है। अतः ईश्वर में श्रद्धा रखनेवालों को यह विश्वास होना चाहिए कि भविष्य की आवश्यकता की सारी सामग्रियाँ ईश्वर स्वयं प्रदान करेगा।^१ भविष्य के लिए आवश्यकता में अधिक सामग्रियों को जमा करना सत्य और प्रेम के अनुकूल नहीं है। सग्रह की क्रिया ईश्वरीय नियम के विरुद्ध होने के कारण अकल्याणकर है। यही असमानता, दुःख और असंतोष की जड़ है। सग्रह के कारण ही एक ओर अमीरों के यहाँ वस्तुएँ बर्बाद होती हैं तो दूसरी ओर करोड़ों व्यक्ति भूखों मरते हैं। अपरिग्रह व्रत के पालन में करोड़ों व्यक्ति भूखा मरने से बच सकते हैं तथा उनमें संतोष की शिक्षा मिल सकती है। गांधी के अनुसार पूरा अपरिग्रह व्रत में तो भविष्य के लिए घर, भोजन, वस्तु—कुछ भी जमा नहीं किया जाता है जिसका पालन कुछ ही व्यक्ति कर सकते हैं।^२ परंतु सामान्य व्यक्ति का यह आदेश सामने रखकर धीरे धीरे अपनी आवश्यकताओं को कम करना चाहिए। मानव-सम्भ्यता का सार आवश्यकताओं की वृद्धि में नहीं है, इसका गौरव आवश्यकता को कम करने में है।^३

वस्तुओं के अपरिग्रह के अतिरिक्त गांधी ज्ञान और विचारों के अपरिग्रह को भी आवश्यक मानते हैं। उनके अनुसार हमारे मन में अनेक ऐसे विचार भरे पड़े हैं जिनका सबब ईश्वर या सत्य की ओर लजाने में नहीं है। बल्कि कुछ तो ऐसे विचार हैं जो सत्य के माग में बाधक सिद्ध होने हैं। अतः ऐसे विचारों का त्याग आवश्यक है। परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि व्यक्ति निष्क्रिय हो जाय। वस्तुतः सत्य और सत्ता के माग पर चलनेवाला निष्क्रिय कभी नहीं हो सकता। वह हमेशा अपने मन और शरीर को सांत्विक कार्यों में लगाता है। विचारों के अपरिग्रह का यही अर्थ है।

विशुद्ध मत्स्य की दृष्टि में गांधी शरीर को भी एक प्रकार का परिग्रह मानते हैं।^४ आत्मा के साथ शरीर जुड़ने का कारण ही भोग लिप्सा है। यही भोग

1 Narayan, Shriman, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IX, p 229

२ अपरिबन्ध, पृ० २३०।

३ अपरिबन्ध, पृ० २३०।

४ अपरिबन्ध, पृ० २३१।

५ अपरिबन्ध, पृ० २३०-३१।

लिप्सा पुनजन्म का भी कारण है। परंतु जब पूर्णरूपेण इच्छाओं का त्याग हो जाता है, तो फिर पुनजन्म नहीं होता, शरीर की आवश्यकता नहीं रह जाती। अपरिग्रह व्रत में शरीर को भोग का साधन नहीं मानकर सेवा का माध्यम माना जाता है जिसमें जीवन का वास्तविक जानक निहित है।

अपरिग्रह व्रत को स्थापित करने के लिए गांधी ईश्वरवादी और मानवतावादी दोनों प्रकार की युक्तिमाँ प्रस्तुत करते हैं। परंतु ईश्वरवादी युक्ति पर उनका विशेष युवाव है। आधुनिक मानव शायद ही अपने भविष्य को ईश्वर के नाम पर छोड़ सकता है और छोड़ना उचित भी नहीं है। यह एक प्रकार का पलायनवाद भी है। अतः ईश्वर पर आधारित करने से अपरिग्रह व्रत दुबल हो जाता है।

विनोबा अपरिग्रह व्रत को कार्गिक धर्म के रूप में स्वीकार करते हैं। गांधी की भाँति य इसका आधार ईश्वर और सृष्टि या प्रकृति को मानते हैं। उनके अनुसार सृष्टि "अश्वय" स्वरूप है।^१ चूँकि सृष्टि में सगृह नहीं है अतः यदि हम कुछ भी सगृह करते हैं, तो इसका अर्थ है कि हम दूसरे के सगृह की धोरी करते हैं।^२ प्रकृति के नियम के विरुद्ध होने के कारण सगृह के कार्य में कुछ मांग का सहारा लेना पड़ता है जिस कारण मन में अशांति धनी रहती है। परंतु इसका यह अर्थ नहीं है कि विनोबा गांधी की भाँति सगृह के पूरे विरोधी हैं। यहाँ भी इनकी दृष्टि समन्वय की है। ये शरीर निर्वाह के लिए विवकपूर्ण सगृह का जीवन में स्थान देने हैं।^३ इनका सकेत केवल इतना ही है कि जिन वस्तुओं के अभाव में भी काम चल सके तो उनका त्याग करना चाहिए। अपरिग्रह व्रत पर विनोबा विशेष वरु दत्त हैं। उनका अनुसार एक अपरिग्रह व्रत के उल्लंघन करने से सत्य जहिंसा ब्रह्मचर्य और अस्तय—सभी के उल्लंघन हो जाते हैं।^४ वर्तमान समाज में इसकी अति आवश्यकता है।

विनोबा का युक्ति गाँधी की अपेक्षा अधिक आनुभविक और ध्यावहारिक है। इसमें सूक्ष्म तार्किकता और मानवतावाद के अतिरिक्त स्वविषयक युक्ति (Self regarding reason) का भी समावेश है जो बौद्धिक रूप से किसी को अपरिग्रह के लिए वाध्य कर सकता है।

१ विनोबा चिंतन, अंक २९, पृ० २२५।

२ अपरिग्रह, पृ० २२६।

३ अपरिग्रह, पृ० २२६।

४ अपरिग्रह, पृ० २२६।

शरीर-श्रम

जीन के लिए शरीर-श्रम-व्रत का विधान गांधी की मौलिक देन है तथा आर्थिक और सामाजिक नीतिशास्त्र में इसका महत्वपूर्ण स्थान है। गांधी की इस धारणा का स्रोत टॉल्स्टॉय का "ब्रैड लेबर" रमकिन का "अनटू दिस लास्ट" वाइविल का "अपने पत्नी की कमाई पर जीओ" तथा गीता का तीसरा अध्याय है जिसमें यह बतलाया गया है कि बिना यज्ञ किय खानेवाला चोर है।^१ यह व्रत वस्तुतः अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अस्तेय और अपरिग्रह के ही साधन है क्योंकि एक शरीर-श्रम के व्रत लेने से ऊपर के व्रतों का पालन आसान हो जाता है।^२

शरीर-श्रम-व्रत पालन के लिए गांधी कई प्रकार की युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं। उनके लिए शरीर-श्रम जीवन का शाश्वत नियम है, जो इसका पाठ्य नहीं करना है उस जीने का कोई भी अधिकार नहीं है।^३ शरीर-श्रम के अभाव में हमारा जीवन असंतुलित और वीचल हो जाता है। ऐसे भी शरीर को स्वस्थ रखने के लिए व्यायाम करना ही पड़ता है। अतः उचित है कि शरीर-श्रम को उत्पादकता के साथ जोड़ दिया जाय जिसमें एक ही समय में एक ही काम में जीने और स्वास्थ्य—दोनों का काम हो जाय। गांधी का यह दृढ़ विश्वास था कि उत्पादक श्रम करनेवाला किमान, बढ़ई, सोनार आदि अधिक स्वस्थ तथा सुखी जीवन व्यतीत करता है। अतः जीने के लिए शरीर-श्रम करना मानव का कर्तव्य है। शरीर-श्रम के पालन से समाज की वृद्धि विपत्तियाँ मिटती हैं। इसमें पूँजीपति और मजदूर वर्ग का भेद खड़ा नहीं होता। समाज से ईर्ष्या द्वेष और ऊँच-नीच की भावना स्वतः समाप्त हो जाती है।^४ शरीर-श्रम का महत्व समाज में बढ़ जाता है जो किसी भी प्रगतिशील राष्ट्र के लिए आवश्यक है।

गाँधी यह मानते हैं कि समाज में हर व्यक्ति को जीवन की आवश्यक वस्तुओं पर समान अधिकार है। अतः यह हर व्यक्ति का कर्तव्य है कि शरीर

1 Prabhu, R. K. & Rao, U. R., (ed), *The Mind of Mahatma Gandhi*, p. 198

२ उपरिबन्ध, पृ० २००।

३ उपरिबन्ध, पृ० १९८।

४ उपरिबन्ध, पृ० १९९।

५ उपरिबन्ध, पृ० १९९।

श्रम के द्वारा उपार्जन करे और जो इसमें व्यवधान उपस्थित करे उसका वह असहयोग करे।^१ शरीर-श्रम के द्वारा अपनी आवश्यकता की वस्तुओं का ही उपाजन होना चाहिए। सग्रह के निमित्त उपार्जन करने में दूसरों को क्षति पहुँचनी है।^२ यद्यपि शरीर-श्रम का सच्चा अर्थ कृषि-कार्य से जुटा हुआ है, परंतु हर व्यक्ति को ऐसा अवसर मिलना कठिन है। अतः इसके स्थान पर कनाई, बुनाई, बढईगिरी, इत्यादि का काम किया जा सकता है। अपना भगी स्वयं चरने का अभ्यास किया जा सकता है। यद्यपि शरीर-श्रम के आदर्श को प्राप्त करना अप्राप्य मालूम पड़ सकता है, परंतु इस दिशा में प्रयत्न करना सर्व्व वाञ्छनीय है।^३

गांधी का यह विश्वास है बुद्धिमान्नीपूर्वक^४ शरीर-श्रम करना समाज की सच्ची सेवा है। यद्यपि शरीर-श्रम करनेवाले सभी समाज-सेवी हैं, परंतु समाज में सामान्य व्यक्तियों की कल्याण की भावना में किया गया शरीर-श्रम समाज की रचना में सूक्ष्म क्रान्ति ला सकता है तथा पृथ्वी पर स्वर्ग का आनंद दे सकता है। अतः इस जन का पालन करना आवश्यक है।

विनोबा गांधी के शरीर-श्रम के विचारों का पूणत समर्थन करते हैं। उनके लिए भी यह शाश्वत धर्म है।^५ मनुष्य जाति की जीविका का यह "निसर्ग-निर्मित साधन है"।^६ गांधी ने एक कदम आगे बढ़कर विनोबा शरीर-श्रम को केवल देश और समाज के लिए ही आवश्यक नहीं मानने बल्कि आध्यात्मिकता की सिद्धि का उत्तम माग मानते हैं। उन्होंने यहाँ तक कहा है कि आध्यात्मिकता की सिद्धि में शरीर-श्रम योगिक-निष्ठा से अधिक सहायक है।^७ इसके द्वारा आत्मा की पवित्रता बढ़ती है, जीवन में सरलता आती है, ब्रह्मचर्य

१ उपरिबत्, पृ० १९९।

२ उपरिबत्, पृ० १९९।

३ उपरिबत्, पृ० २०३।

४ उपरिबत्, पृ० १९९।

५ विनोबा चिंतन, अंक ५५, पृ० २५९।

६ विनोबा चिंतन, अंक २९, पृ० २२८-२९।

७ Tondon, Vishwanath, *The Social & Political Philosophy*

और वैराग्य सहज सिद्ध होते हैं।^१ अतः 'उपरिष्कृत' में सहायना मिलती है। इसी प्रकार सामाजिक दृष्टि से भी दखन पर शरीर-श्रम आवश्यक है। इसका बिना उत्पादन होना असंभव है और बिना उत्पादन के कार्द भा समाज नुखा नहीं हो सकता। अतः विनोबा के अनुसार शरीर-श्रम नहीं करना और शरीर-श्रम करनेवाले को हेय समझना—दोना नैतिक दृष्टि से अनुचित है।^२ भारत के दिन प्रतिदिन ह्रास होने का एक कारण यह भी है कि यहाँ पर शरीर-श्रम करनेवाले शूद्रा और नागिया को हेय दृष्टि से देखा जाता है। किसी भी समाज के स्वाभाविक विकास के लिए शरीर-श्रम आवश्यक है। विनोबा गांधी का सभा-वादी को स्वीकार कर शरीर-श्रम के आध्यात्मिक महत्त्व पर अधिक बल देने हैं। इनके अनुसार शरीर-श्रम से व्यक्ति कर्मा के पाप में मुक्त होता है।^३ इससे निष्कमता सिद्ध होती है इसलिए विश्राम मिलता है।^४

स्वदेशी

शरीर-श्रम को भानि 'स्वदेशी' गांधी की मौलिक देत है यद्यपि इसका आधार गीता का स्वधर्म और बाइबिल का 'लव दार्ड नवर कहा जा सकता है। इसका महत्त्व को देखकर गाँधी ने इस धर्म आग व्रत का रूप दिया। परन्तु इसका बाहरी रूप लोगों के मन में भ्रान्ति उत्पन्न करता है। अतएव पहले इसके अर्थ पर विचार करना चाहिए। गाँधी ने स्वदेशी का प्रयोग व्यापक अर्थ में किया था। अतएव न तो इस मात्र अर्थशास्त्रीय धारणा के अन्तर्गत रखना चाहिए और न इस बहिष्कारक ही सम्पत्ता चाहिए। व्यापक अर्थ में यह ऐसी धारणा है कि इसमें नैतिक सामाजिक अधशास्त्रीय राजनैतिक भाषीय धार्मिक और आध्यात्मिक—सभी प्रकार के अर्थ सम्पत्तित माने जा सकते हैं। फिर भी सब मिला कर यह सामाजिक नैतिकता का ही प्रत्यय है। स्वदेशी का अर्थ गाँधी व्यक्ति के समीपस्थ वस्तुओं के प्रति स्वधर्म में रत है।^५ इसका अनुसार व्यक्ति अपनी समीप की वस्तुओं के उपयोग तथा पड़ोसियों की सेवा का व्रत लेता है। विदेशी वस्तुओं और दूरस्थ व्यक्तियों की सेवा का बहिष्कार एक विशेष

१ भावे, बालकोबा, अभंगव्रत विवेचन, पूववत्, पृ० ३०८।

२ विनोबा चिंतन, अंक ५१, पृ० २५८।

३ भावे, बालकोबा, अभंगव्रत विवेचन, पूववत्, पृ० ३२६।

४ उपरिवत्, पृ० ३३१।

५ Narayan, Shriman (ed), *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IV, p 257

अर्थ में किया जाता है।^१ इस द्रत के अनुसार अपने देश के धर्म, इसकी भाषा, राजनैतिक-पद्धति और उपयोग की वस्तुजा को ज़मीन करना आवश्यक माना जाता है।^२ परंतु इसका यह अभिप्राय नहीं कि 'स्वदेशी' एक बहिष्कारक धारणा है। वस्तुतः यह एक भावात्मक प्रत्यय है। जो कुछ इसमें बहिष्कारक तत्त्व है वे मात्र मानव की सेवा शक्ति की सीमा की वैज्ञानिक स्वीकृति है।^३ बहिष्कारक पीछे कोई घृणा का भाव नहीं है।^४ यह कोई स्वायत्तजनित प्रत्यय नहीं है। यदि इसमें किसी प्रकार का स्वायत्तनिहित है, तो वह उच्च कोटि का स्वायत्त है जो उच्चतम कोटि के पराधर्म में भिन्न नहीं है।^५ विगुड जय में यह सार्वभौम सेवा का शिखर है।^६ क्योंकि पड़ोसी धर्म के पालन करने पर एक-दूसरे के प्रसंग में समस्त जगत की मर्यादा हो जाती है।^७ स्वदेशी एक आध्यात्मिक अनुशासन भी है क्योंकि इसमें आत्मा का पारिध्व बंधन से मुक्ति और विश्वात्मा के साथ एकाकार का भाव है।^८

स्वदेशी द्रत के अनुसार सभी प्रकार के विदेशी सामानों का त्याग न कर उन्हीं वस्तुजा का त्याग किया जाता है जिनका उत्पादन अपने देश में होता है तथा जिनके उपयोग के बिना हमारे समाज के कुछ अंग अपनी आजीविका खो देने हैं। हम अपनी आवश्यकता की चीजों को विदेशों से मंगा सकते हैं, विदेशी पूँजी और प्रतिभा का प्रयोग कर सकते हैं, शर्त केवल इतनी ही है कि उससे

1 Prabhu, R. K., & Rao, U. R. *The Mind of Mahatma Gandhi*, p. 410

2 *Ibid*, p. 410-411

3 *Ibid*, p. 414

4 Narayan, Shriman (ed) *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. IV, p. 260

5 *Ibid*, p. 258

6 *Ibid*, p. 258

7 Prabhu, R. K., & Rao, U. R., (ed), *The Mind of Mahatma Gandhi*, p. 414

8 Narayan, Shriman, *The Selected Works of Mahatma Gandhi* Vol. IV, p. 256

अपने देश के नागरिकों की प्रगति अवरुद्ध ^१ न हो जीर उसका नियंत्रण भारत के द्वारा हो।^२ अतः विदेशों से पुस्तक, घड़ी, पैसिल इत्यादि खरीदना स्वदेशी धर्म के विरुद्ध नहीं है, परंतु कपड़ा और जूते खरीदना स्वदेशी व्रत के विरुद्ध है क्योंकि इससे हमारे देश के जुलाहा और मोची अपनी आजीविका खो देने हैं। इसमें अपन पड़ोस का अहित होना है। अतः स्वदेशी व्रत का मुख्य सबंध खादी और उन सभी वस्तुओं का है जिसका उत्पादन भारत में होता है।

गांधी का स्वदेशी व्रत सकीर्णता, घृणा, स्वार्थ, प्रतिद्वन्द्विता और भौतिकता आदि दोषों से मुक्त है। यह अहिंसा और प्रेम का ही पर्याय है। यह हमारे स्वभाव में ही व्याप्त है परंतु अज्ञानवश हम स्वार्थ और भौतिकता में पत्कर इसका उल्लंघन करते हैं। व्रत के द्वारा हम इस अपने जीवन में उतार सकते हैं। इसके पालन से एक ओर अपनी सबलप-शक्ति बढ़ती है दूसरी ओर समाज की अर्थ-व्यवस्था टिकाऊ बनी रहती है।

विनोबा गांधी की स्वदेशी धारणा का और अधिक स्पष्टीकरण करने हे। उनके अनुसार स्वदेशी स्वधर्म के सिद्धांत के साथ-साथ स्वावलंबन का सिद्धांत^३ है। चूंकि स्वदेशी का देश उपलक्षण है अतः इसके अंतर्गत भाषा, गीत, रिवाज, पोशाक, विद्या इत्यादि कई चीजों का समावेश हो जाता है।^४ विरुद्ध स्वदेशी में यत्रा के लिए कोई स्थान नहीं है क्योंकि इनके द्वारा हिंसा होती है तथा इसमें अस्तेय, अपरिग्रह और ब्रह्मचर्य व्रत को क्षति पहुंचती है।^५ इस व्रत के अनुसार अपने शरीर की जानकारा के लिए मच्छक के शरीर को चीरकर देवना^६ अनुचित है। विनोबा के अनुसार जमे अहिंसा धर्म की मर्यादा है उगी प्रकार स्वदेशी व्यवहार की मर्यादा है।^७ स्वदेशी-व्रत का पालन करना मनुष्य का

1 Prabhu R K & Rao U R (ed) *The Mind of Mahatma Gandhi* p 413

2 Bose, N K *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, p 307

३ विनोबा चिंतन, अंक २९, पृ० २२७।

४ उपरिबन्ध, पृ० २२७।

५ उपरिबन्ध, पृ० २२८।

६ उपरिबन्ध, पृ० २२७।

७ उपरिबन्ध, पृ० २२७।

जन्मसिद्ध वस्तुव्य है। कभी-कभी ऐसा प्रतीत होता है कि विनोबा स्वदेशी-व्रत को गांधी की अपेक्षा अधिक जटिल बना देने हैं। शल्य-ज्ञान के लिए मेडक के शरीर को चीरने की अनुमति नहीं देना यदि एक ओर मनुष्येतर प्राणियों में प्रेम का भाव दिखाता है, तो दूसरी ओर इसमें विज्ञान और व्यवहार भुलाना हुआ प्रतीत होता है।

उपयुक्त व्रतों के अतिरिक्त निर्भयता, विनम्रता, स्पष्ट भावना को भी गांधी न व्रत के अंतर्गत रखा है। परंतु हम देख चुके हैं कि निर्भयता अहिंसा का ही एक अंग है। विनम्रता और स्पष्ट भावना भी उसीके रूप हैं। अतः इनपर अलग-अलग विचार करना आवश्यक नहीं। विनोबा ने अनिदा और वाक्-सयम को एक नय व्रत के रूप में विधान किया है। अतः इस पर थोड़ा-सा विचार करना आवश्यक है।

अनिदा और वाक्-सयम

यद्यपि अनिदा और वाक्-सयम अहिंसा का ही अंग हैं, फिर भी विनोबा ने युग की आवश्यकता को ध्यान में रख कर क्रिया-शक्ति के विकास के लिए वाक्-सयम और अनिदा व्रत को जोड़ दिया है। वाक्-सयम में सत्यनिष्ठा, मोन-निष्ठा, शमशीलता और ऋजुता आती है।^१ वाक्-सयमी का वचन मं शक्ति होती है और वह दूसरे के हृदय तक पहुंचता है।^२ अनिदा का अर्थ केवल वचन से दूसरों की निंदा का त्याग करना ही नहीं आता है, इसमें मन से भी दूसरे के दोषों का ग्याल नहीं किया जाता है।^३ निंदा का द्वारा व्यक्ति सत्कार भर के दोषों को अपने मन में जमा करता है जिसके कारण वह स्वयं दोषों में प्रसिद्ध हो जाता है। अतः विनोबा के अनुसार केवल अशम व्यक्ति ही दूसरों का दोष को देखते हैं उसमें अच्छे व्यक्ति गुण-दोषों—दोषों को विश्लेषण कर देखते हैं। उसमें भी जो अच्छे गुण हैं वे केवल गुणों को ही देखते हैं तथा सबमें महान् पुण्य गुणों का विस्तार कर देखते हैं। इस प्रकार गुण-दृष्टि में अपने में तो गुण विकसित हाना ही है समाज के बहुत-से अनावश्यक सपना का भी अन्त हो जाता है। विनोबा नैतिक भूमिका में समाजशास्त्री के लिए गुण-दोषों से ऊपर उठना तथा गुणों का अधिक देखना आवश्यक मानते हैं।^४

१ विनोबा चिंतन, अंक ९, पृ० ६३।

२ उपरिष्ठ, पृ० ६८-६९।

३ उपरिष्ठ, पृ० ६७।

४ उपरिष्ठ, पृ० ६७।

वाक-सयम और अनिदा इस युग के लिए आवश्यक व्रत है। समाज के हर कोने में व्यक्ति एक दूसरे की आलोचना करते हुए दिखाई पड़ते हैं परंतु गुण-ग्रहण का प्रयत्न नहीं करते। इस परिस्थिति में रचनात्मक कार्य ठप पड़ जाता है, इससे उसका दिमाग जघात हो जाता है तथा कार्य में क्षति पहुँचती है। सब मिलकर रचनात्मक कार्य करें यह इस युग की माँग है। अतएव अनिदा और वाक-सयम का पालन करना बहुत आवश्यक है।

गाँधी और विनोबा के व्रत विचार के सिंहावलोकन में मुख्यतः दो बातें स्पष्ट रूप में हमारे सामने आती हैं। पहला तो यह कि गाँधी ने अपने व्रत सबंधी विचारों को मंगल प्रभात में गद्य के रूप में वर्णित किया था परंतु विनोबा ने इन्हें अपनी मराठी भाषा में लिखी हुई पुस्तक अभ्यव्रत में वाच्य का रूप प्रदान किया है जो हम प्राचीन उपनिषदिक ऋषियों की दार्शनिक नीति और रचना शैली का दिग्दर्शन कराता है। विनोबा के अनुज श्री बालक्रीवा ने इस पुस्तक पर हिन्दी में भाष्य किया है जो विवेचन की दृष्टि से तो सुन्दर है ही, विनोबा के विचारों को प्रामाणिक रूप से प्रस्तुत करता है। दूसरी बात यह कही जा सकती है कि विनोबा ने गाँधी के मूल विचारों को अक्षुण्ण रखने का प्रयत्न किया है। वेचन पूर्णता जयवा पल्लवन की दृष्टि से ही अन्य विचारों को उन्होंने जोड़ा है। उन गाँधी की अपेक्षा विनोबा के विचारों में शास्त्रीयता अधिक आ पायी है।

४ सर्वधर्म-समन्वय

यद्यपि सभी धर्मों की समानता और उनके शुभ गुणों के समन्वय का विचार रामकृष्ण और विवेकानंद के विचारों में आया परंतु गाँधी विनोबा और अन्य समसामयिक चिंतकों ने भी सर्व धर्म-समन्वय के विचार पर बल दिया है। गाँधी और विनोबा ने सर्व धर्म-समानत्व को व्रत का रूप दे दिया है। दोनों महापुरुषों के अनुसार हिंदू धर्म का सार भी धर्म समन्वय ही है। अब हम एक एक कर गाँधी और विनोबा के विचारों को देखेंगे।

गाँधी के विचार गाँधी के सामने देश में साम्प्रदायिक सामंजस्य का मजबूत बनाना की समस्या थी। सभी धर्मावलम्बियों को वे प्रेम के सूत्र में बंधा देखना चाहते थे। परंतु ऐसा तभी संभव हो सकता था जब एक धर्मवाले दूसरे धर्मवालों को अपने ही धर्म के समान जादर दे सकते। गाँधी ने बतलाया कि सभी सत्य के उपामय जो प्रेम के नियम में विश्वास करते हैं दूसरे धर्मों का अपने धर्म के समान

ही थड़ा देते ह तथा जपन धम की अपूणता की स्वीकार करते है।^१ सत्य के उपासक होने क अधिकार म कोई सपूण सत्य के अधिकारी होने का दावा नहा कर सकता क्यानि इसका अर्थ है इश्वर हो जाना। इसलिए उस अपनी अपूणता की चेतना रखनी पडती है। यदि हर मानव अपूण है, ता उमक द्वारा निर्मित धम भी अपूण ही कहा जायगा। गांधी का यह विश्वास था कि जबतक हमलापा ने धम और ईश्वर का अनुभव पूणता म नहीं किया है।^२ मानवनिर्मित धम अपूण होने के कारण विकास की प्रक्रिया और पुनर्व्याख्या का विषय है। इसी प्रक्रिया के द्वारा सत्य और ईश्वर की ओर प्रगति हानी है।^३ अत वे तक देते हैं कि यदि मानव निर्मित सभी धम अपूण है तो तुम्हारात्मक रूप स किसी एक के गुण का प्रश्न ही नहीं उठता।^४ सभी धम सत्य का अभिव्यक्तिया हैं और अपूण होने के कारण उनम गलतिया की सभावना है।^५ अत दूसरे धर्मों के समीक्षर का अर्थ उनके दोषों का समादर नहीं है और न अपने धम के आदर का अर्थ इसके दोषों का छिपाना है। मुख्य बात है अपने धम को स्वीकार कर उसमे से दोषों को दूर करना। सभी धर्मों के समादर स गांधी यह निष्कप निकालते हैं कि दूसरे धमा के गुणों को अपने धम म मिलाना हर व्यक्ति का कर्तव्य है।^६

ऐसा प्रश्न किया जा सकता है हम क्यों नहीं सभी धर्मों के गुणों को एक साथ समन्वित कर एक ही विश्वधम की स्थापना कर ? धर्मों की अनेकता की क्या आवश्यकता ? गांधी धर्मों की अनेकता का उन्मूलन करना पसंद नहीं करते। उनके अनुसार जिस प्रकार एक आत्मा के रहते हुए भी शरीर की अनेकताओं को हम मिटा नहीं सकते उसी प्रकार धर्मों की अनेकता को भी हम मिटा नहा सकत।^७ हाँ अनेकताओं के बीच एकता का अनुभव कर सकते हैं। इसीलिए गांधी आल्कारिक भाषा म कहते हैं कि भिन्न भिन्न धम एक ही बाटिका के भिन्न

1 Narayan Shriman (ed) *The Selected Works of Mahatma Gandh* Vol IV p 240

2 *Ibid*, p 240

3 *Ibid*, p 241

4 *Ibid*, p 241

5 *Ib d*, p 241

6 *Ibid*, p 241

7 *Ibid*, p 241

भिन्न भिन्न^१ गुण हैं, एक ही वृक्ष की अनन्त शाखाएँ आर पत्तियाँ हैं। वास्तव में पूर्ण धर्म एक ही है जो अनिवार्य है।^२ मानवद्वारा धर्म अलग हैं जो विशेष दृष्टि-दोष से उचित और अनुचित हो सकते हैं। इसीलिए परस्पर सहिष्णुता और आदर की आवश्यकता है। गाँधी यह मानते हैं कि धर्म व्यक्तिगत चीज है।^३ प्रत्येक व्यक्ति को अपने अपने ढंग में जीने का अधिकार है। वह दूसरे धर्मों के शुभ तत्वों को ग्रहण कर सकता है। इस प्रकार वह अपना विकास कर सकता है। परंतु यह कल्पना करना कि सभी व्यक्ति एक ही धर्म को मान गलत है। इसी आधार पर गाँधी धर्म परिवर्तन की आलोचना करते हैं।^४ वे हिंदू से ईसाई बनने के बदले पचा हिंदू और पचा ईसाई बनना पसंद करते हैं। वे गीता के “स्वधर्मं निघत श्रेय पर धर्मो भयावह” में विश्वास करते हैं। अतः किसी के धर्म में लाख बुराइयाँ क्यों न हों उसे अस्वीकार कर धर्म बदलना नैतिक दृष्टि से अनुचित है।^५ गाँधी अपने अपने धर्मों के सुधार पर बल देते हैं। इस प्रकार वे सभी धर्मों में सार रूप में एकता पाते हैं, इस आधार पर सभी के प्रति समादर का भाव स्थापित करना चाहते हैं और दूसरे धर्मों के गुणों का अपने धर्म के साथ समन्वय स्थापित करना चाहते हैं।

हिंदूधर्म जिसे गाँधी अपनी पत्नी के समान निष्ठा का विषय मानते हैं,^६ समन्वयात्मक विचार का ही परिपोषक है। यद्यपि गाँधी अपने को सनातनी हिंदू मानते हैं क्योंकि उन्हें हिंदू धर्म का पुनर्जन्म विचार गौ-सेवा, वर्णाश्रम धर्म, वेद पुराण, उपनिषद् अवतार मूर्ति-पूजा इत्यादि मान्य हैं, फिर भी उनकी दृष्टि व्यापक है। वे हिंदू धर्म का अर्थ उस धर्म से लेते हैं जो अहिंसक साधन के द्वारा सत्य की खोज करता है।^७ हिंदू धर्म के अनुसार सत्ता के सभी प्राणियों की उत्पत्ति एक ही सावर्भौम सत्ता से होती है जिसे ईश्वर, अल्लाह या

1 Gandhi M K, *Hindu Dharma* p 261

2 *Ibid* p 261

3 Narayan Shriman *The Selected Works of Mahatma Gandhi* Vol II, p 241

4 Gandhi M K *Hindu Dharma* p 260

१ उपरिबत्, पृ० २६१।

२ उपरिबत्, पृ० २६०।

३ उपरिबत्, पृ० ८।

४ उपरिबत्, पृ० ८।

परमेश्वर कह सकते हैं।^१ अतः यह धम केवल विश्वमानव से ही भ्रातृव प्रेम की शिक्षा नहीं देता बल्कि सभी जीवों में प्रेम करने की शिक्षा देता है।^२ इसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपने-अपने विश्वासों के अनुसार ईश्वर-पूजा कर सकता है और दूसरे धर्मों के साथ शांतिपूर्वक रह सकता है।^३ इस धर्म में विश्व के सभी धर्मों के पैगंबरों की पूजा होती है। अतः इसे सामान्य अर्थ में मिश्रित धर्म नहीं कहा जा सकता है।

गांधी के अनुसार हिंदू धर्म बहिष्कारक नहीं समन्वयात्मक है। सहिष्णुता इसका स्वरूप है।^४ यह अपने में ईसाई, यहूदी और पारसी—सभी को आदर पूर्वक स्थान दे सकता है। अतः एक सच्चा हिंदू, ईसाई, मुस्लिम, यहूदी और पारसी—सभी को समान रूप में श्रद्धा देने में हिंदुत्व का कोई विरोध नहीं पाता।^५ उनके अनुसार सर्वधर्मसहिष्णु हिंदू धर्म ही चिरकाय तक जीवित रह सकता है और सूर्य की भांति चमक सकता है। इस प्रकार गांधी हिंदू धर्म को दया और प्रेम का धर्म मानते हैं जिसका विश्व मानव के किसी भी अंश के साथ विरोध नहीं है। इस अर्थ में इस सार्वभौम धर्म माना जा सकता है।

परंतु हमका यह अर्थ नहीं कि हिंदू धर्म में कोई दोष नहीं है। गांधी के अनुसार छुआछन की भावना हिंदू धर्म का प्लेग है जिसका निवारण करना हर व्यक्ति का कर्तव्य है। जातिप्रथा, वर्णाश्रम, धर्म का वीभत्स रूप है जिसका उन्मूलन कर अज्ञात विवाह की प्रणाली को स्थापित करना प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य है। इसी प्रकार काली, दुर्गा आदि के मंदिर में बलि चढ़ाना, धर्म के नाम पर लक्ष्मियों के साथ दुर्व्यवहार करना इत्यादि हिंदू धर्म के कलंक हैं। गांधी इन सभी दोषों को दूर करना प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य मानते हैं।

गांधी हिंदू धर्म की व्याख्या विगुद्ध रूप से नतिक उत्थान की दृष्टि से करते हैं। उपनिषद् की दृष्टि से नहीं। वे हिंदू धर्म के उसी अंश को स्वीकार करते हैं जो

१ उपनिषद्, पृ० ३९।

२ *Ibid* p 38

३ *Ibid* p 38

४ Hinduism is nothing if it is not tolerant and generous to every other faith —Gandhi M K *Hindu Dharma*, p 35

५ *Ibid* p 257

उनकी नैतिक आत्मा (moral-self) को पसंद है। उनके अनुसार हिंदू धर्म कोई रुढ़िवादी धर्म नहीं है। यह उदार और विकासशील धर्म है। इस प्रकार हिंदू धर्म की उदारवादी व्याख्या प्रस्तुत कर गांधी सभी धर्मों के बीच की कड़ी को तोड़ना चाहते हैं। सभी धर्मों में आपस में समन्वय करना चाहते हैं।

विनोबा के विचार विनोबा मिहलतत गाँधी के विचारों और धर्म समन्वय की युक्तियों को स्वीकार करते हैं।^१ अतः इनकी युक्तियों में कोई विशेष नवीनता नहीं है। गाँधी ने इतना भर बतलाया था कि सब-धर्म समादर का अर्थ दूसरे धर्मों की बुराइयों या अधर्मों का आदर नहीं है। यहाँ प्रश्न है कि धर्म और अधर्म का निर्णय कैसे किया जाए? फिर धर्म और अधर्म के निर्णय में और समभाव में कोई विरोध तो नहीं है? विनोबा दूसरे प्रश्न को स्पष्ट करते हैं। उनके अनुसार धर्म-अधर्म के निर्णय में समभाव की भृंखला टूटनी नहीं है। जहिमा में अधर्म का ज्ञान प्राप्त कर भी अधर्मियों के प्रति बैर के बदले प्रेम का भाव रखा जाता है। इसमें या तो प्रतिपक्षी दूसरे की दृष्टि को स्वीकार कर लेता है या दूसरे को भूल की ओर सकेत करता है। अतः मतभेदों के बीच भी सहनशीलता रहती है।^२ यदि विपक्षी जहिसक न होकर कठोर होता है तो भी दूसरे की मृदुता उसकी कठोरता का हरण करती है। समभाव में कभी भी भूल के बदले पीडा का विधान नहीं है।

सबधर्म-समन्वय की दिशा में विनोबा का दूसरा महत्त्वपूर्ण कदम है कि ये गांधी के ढींगे ढाले समन्वयवादी विचारों को आपस में संगठित करते हैं। उदाहरणस्वरूप गांधी अपनी प्राथना सभा में कुछ वैष्णव भजन, कुछ कुरान का उद्धरण और कुछ वाइविल का उपाख्यान थे जिन्होंने सभी धर्मों के व्यक्तियों को उपस्थित होत थे। विनोबा जैसा हम उनके ईश्वर विचारों में देख आए हैं अलग अलग हिंदू, मुस्लिम और ईसाई धर्मों की प्राथना की आवश्यकता का अनुभव नहीं करते। वे एक ही प्राथना में सभी प्रमुख धर्मों के प्रमुख शब्दों को संगठित करते हैं। इसी प्रकार प्रमुख धर्मों के बाहरी गुणों को आपस में संगठित कर एक नए मानव धर्म की स्थापना करना विनोबा का लक्ष्य है। उदाहरण-स्वरूप ईसाई धर्म की सेवा भावना,^३ इस्लाम का धर्म के सबंध में लोकतांत्रिक

१ विनोबा चिंतन, अंक ३०, पृ० २३०।

२ उपरिचल, पृ० २३३-२४।

३ विनोबा चिंतन, अंक १६, पृ० १७५।

विचार और सूद लेने का सहिष्कार^१ जैना की तपस्या^२—य सभी आपस में समन्वय के विषय हैं। इनके आधार पर परम-मानव धर्म की स्थापना हो सकती है। अतः यहाँ भी विनोदा ने भिन्न भिन्न धर्मों को आपस में संगठित करने का प्रयास किया है।

गांधी के लिए धर्म व्यक्तिगत वस्तु है; परंतु विनोदा धर्म की स्थापना मन से ऊपर उठकर विज्ञान के आधार पर करना चाहते हैं^३ जहाँ पर मन और भावनाओं की अपेक्षा विगुद्ध विचार को प्रदय मिलता है। जब धर्म विगुद्ध विचार पर आधारित हो जाता है तो फिर यह व्यक्तिगत वस्तु नहीं रह कर आम विषय बन जाता है। विनोदा की यह मान्यता है कि अबतक कोई धर्म धर्म नहीं बन पाया है। हिंदू, इस्लाम, ईसाई इत्यादि पथ हैं जिन्हें धर्म तक गहूचन के विभिन्न सोपान बड़े जा सकते हैं। वास्तव में धर्म की स्थापना तब होगी जब व्यक्ति भिन्न भिन्न धर्मों की उपासनाओं का एक साथ अनुभव करने लगेगा।^४ सभी धर्म प्रयोगों की मुख्य देन को एक साथ जीवित में उतार कर मानव धर्म की स्थापना करेगा। सभी ग्रंथों के लोग आपस में मिलकर नास्तिकता और हिंसा पर प्रहार करने लगेगे।

गांधी पूर्णधर्म के सवध में रहस्यवादी हैं। उनके अनुसार पूर्णधर्म एक है और वह अनिर्वचनीय है। विनोदा वास्तविक धर्म के सवध में इस प्रकार का रहस्यवादी कथन नहीं करते हैं। उनके अनुसार वास्तविक धर्म एक है अवश्य, और वह है मानव धर्म। परंतु उस अनिर्वचनीय महा कहा जा सकता। उसे निश्चित फामूले के आधार पर समझा जा सकता है। उनके अनुसार सभी धर्मों के सार को आपस में संगठित कर एक नए धर्म की स्थापना की जा सकती है। सभी धर्मों के सार हैं—'मानवता' और 'आध्यात्मिक अनुभव'। ये दोनों धर्म के न्यूनतम और उच्चतम तत्त्व हैं। इनके आपस में मिलाने पर वाहरी अनावश्यक विधि इत्यादि का निषेध हो जाता है तथा वास्तविक रूप में धर्म मोक्ष प्राप्ति में सहायक होता है। विनोदा ने लिखा है^५—

१ उपरिबत, पृ० १८०।

२ उपरिबत, पृ० १८०।

३ विनोदा चिंतन, अंक ५५, पृ० २७७।

४ विनोदा चिंतन, अंक १६, पृ० १७३।

५ विनोदा चिंतन, अंक ८४, ८५, ८६, पृ० ३९२।

“धर्म-य य दुनिया की तोड़ने जा रहे हैं। य धर्म-य य कालबाह्य हो गए हैं। इसलिए हम उच्चतम समान तत्त्व ढूँढना होगा। यदि आप सब धर्मा का सार तत्त्व यानी उच्चतम तत्त्व लेंगे, तो आपको केवल “मानवता” मिलेगी, जो न्यूनतम है। एक न्यूनतम समान गुणव भी निकालना होगा। जलग अलग धर्मा के आध्यात्मिक पुष्पो के आध्यात्मिक अनुभव को (ओ समान होने है) इकट्ठा करने पर न्यूनतम समान गुणव विधि निषेध का नीतिशास्त्र बनेगा। धर्म के बाहरी रूप तोड़ते हैं, लेकिन आध्यात्मिक अनुभव जोड़ते हैं। इसलिए अलग जलग धर्मों के सार तत्त्व तक पहुँचने की दृष्टि में, धर्मों की मर्यादाओं के परे जाने के लिए, सब धर्मों का उच्चतम समान तत्त्व है “मानवता” और न्यूनतम समान गुणव है आध्यात्मिक अनुभव जिम्हेंके द्वारा हम पूर्णता प्राप्त कर प्रभु के पाप पहुँच सकते हैं।”

इस प्रकार विनोद वास्तविक धर्म के सबध में एक सुव्यवस्थित विचार रखने है जिसकी ओर गाँधी ने बहुत विचार नहीं किया था।

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है। यदि हम सभी धर्मों के सार को जमा कर एक विश्व मानव धर्म की स्थापना करें, तो यह व्यावहारिक हो सकेगा? यह धर्म मानव भावनाओं को संतुष्ट कर सकेगा? शायद इसका उत्तर निषेधात्मक ही होगा। हर व्यक्ति की अपनी अलग जग जास्यार्ह ज्ञानी हैं। जीवन का अधिकांश भाग आस्थाओं, भावनाओं और व्यक्तिगत कल्पनाओं से परिचालित होना है। हर व्यक्ति धर्म को अपने अलग रंग में देखना चाहता है। यह ठीक है कि धार्मिक व्यवहारों में अनेक अनावश्यक अंश होने हैं, परंतु उनका हम बर्हिष्कार नहीं कर सकते। यदि धर्म की स्थापना विगुड बुद्धि के आधार पर की जाएगी, तो यह कुछ इन-गिने व्यक्तियों तक ही सीमित रह जाएगा। सामान्य व्यक्ति इसमें अभिन्न नहीं ले सकेगा। और, तब धर्म की बड़ी स्थिति होगी जो स्पीनोज़ा के दर्शन में हुई। दार्शनिक दृष्टि में देखने पर भी यह सिद्ध होता है कि जब मनुष्य में विगुड बुद्धिकता जा जाती है, तो वह धर्म में भी ऊपर उठ जाता है तथा अतिधार्मिक जवस्था में प्रवेश करता है। विरत-मानव धर्म की कल्पना, सधमुन मनुष्य को अतिधार्मिक जवस्था में ले जा सकता है। परंतु इसके आधार पर धर्म के सामूहिक पक्ष की व्याख्या करना कठिन है। यदि यह सामूहिक रूप नहीं ले पाता है, तो फिर इसका कोई लाभ समाज को नहीं मिल सकता। अत

कल्पना की दृष्टि से यह ठीक है। विश्व मानव धर्म का विचार एक ऊँचा विचार है। परंतु यह व्यावहारिक हो सकेगा—कहना असंभव है।

विश्व-मानव धर्म की स्थापना जिस दिन होगी, उस दिन होगी, तबतक के लिए विनोदा सर्व धर्म समभाव व्रत का पालन करना आवश्यक मानते हैं। इसके पालन से अपन धर्म के प्रति उदासीनता नहीं जाती, इसके बदले स्वधर्म विषयक प्रेम हट न रहकर ज्ञानमय, सात्त्विक और निर्मल हो जाता है।^१ हमारे दिव्य चक्षु खुल जाते हैं, आपसी भेद भाव मिट जाते हैं। जन विनोदा का कहना है कि समभाव के विकास होना पर हम अपन धर्म को और अधिक पहचान सकते हैं।^२

हिंदू धर्म की व्याख्या में भी विनोदा यही पाते हैं। उनके अनुसार समस्त हिंदू-संस्कृति समन्वय की संस्कृति रही है। परंतु यह समन्वय का कार्य विचार के क्षेत्र में ही हुआ है। विनोदा यह चाहते हैं कि जब हिंदू धर्म का समन्वय इस्लाम, ईसाई आदि धर्मों में होना चाहिए तथा समन्वय केवल विचार के स्तर पर न रहकर जीवन में उतरना चाहिए।^३ ब्रह्मसूत्र, उपनिषद्, गीता और सभी जगह में समन्वय के विचार ही भर परे हैं—एसा विनोदा का विश्वास है। इन हिंदू-ग्रंथों में वेदान्त के विचार हैं जिनमें केवल वैदिक कर्मकांड के अंत का ही विचार नहीं है बल्कि ईसाई, इस्लाम आदि के भी अंत का विचार है।^४ वेदांत का अर्थ विनोदा अद्वैत भावना में लत है। हिंदू-संस्कृति में अद्वैत का विचार है। जन इसके सामने लंब सींच, स्त्री-मुग्ध तथा अन्य पाथिक भेद टिक नहीं सके। अद्वैत विचार समस्त मानव में प्रेम की शिक्षा देता है। इस प्रकार विनोदा हिंदू धर्म की व्याख्या में अद्वैत भावना और समन्वय पर विशेष बल देते हैं। गांधी में भी ये विचार बीज रूप में हैं। परंतु गांधी व्यावहारिक आदर्शवादी थे। जन उनका समन्वय और उनकी अद्वैत भावना व्यावहारिक स्तर पर थी। विनोदा आदर्शवादी विचारक हैं। अतः जहाँ कहीं इनका विचार होता है—य पूर्ण आदर्श को सामने रखकर विचार देते हैं। अतः 'अद्वैत', 'वेदांत' और 'समन्वय' का विचार देहान गहराई में किया है।

१ विनोदा चिंतन, अंक ३०, पृ० २३१।

२ उपरिद्वय, पृ० २३१।

३ विनोदा चिंतन, अंक १० ११ पृ० २०।

४ विनोदा चिंतन, अंक १६, पृ० १७२।

सर्वोदय

गाँधी और विनोबा के अनुसार नैतिक आदर्श के रूप में सर्वोदय को स्वीकार किया गया है ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार सुखवाद सुख की प्राप्ति और आत्मपूषणतावाद आत्मलाभ को नैतिकता का मापदण्ड मानता है। सर्वोदय सामासिक शब्द का शाब्दिक अर्थ है। सबका उदय^१ 'सब प्रकार में उदय'^२ अर्थात् सबके द्वारा उदय। यो गहराई में प्रवेश करने पर और अथ बन सकते हैं परन्तु ऊपर के तीनों अर्थ सब प्रकार से ब्राह्म और युक्तिसंगत हैं। सबका उदय सर्वोदय का लक्ष्य है, सब प्रकार से उदय इसकी विशेषता है और 'सब के द्वारा उदय' इसका साधन है। परन्तु सब प्रकार से उदय का भ्रामक अर्थ भी लयाया जा सकता है। ऐसा अर्थ करने पर एक दुष्ट और बचक दुष्टता के उदय का भी दावा कर सकता है। निष्कण्ट मुग्धवादी निष्कण्ट सुख की प्राप्ति भी सर्वोदय का लक्ष्य मान सकते हैं। अतः यहाँ जब सब प्रकार से उदय की बात की जाती है तो बड़े धर्म की दृष्टि से की जाती है जिसमें लौकिक और पारलौकिक उत्थान शास्त्रीय भाषा में अभ्युदय और निःश्रयस सिद्धि दोनों का समावेश है। अतः सवाद्य में लौकिक और पारलौकिक दोनों प्रकार के लक्ष्यों की सिद्धि का आदर्श है।

सर्वोदय का आशय हिंदू धर्मशास्त्रों के अनेकों उद्गारों में छिपा है। वेद सभी प्राणियों के उदय की बात करता है।^३ महाभारत के सर्वे भवन्तु मुखिनः सब सन्तु निरामयाः सब भद्राणि पश्यन्तः, मा कश्चित् न दुःखभाग भवेत् म सर्वोदय का भाव ही छिपा है। ईशावास्योपनिषद् के प्रथम श्लोक 'ईशावास्यमिदम् सब यत् किञ्चित् जगत्याजगत्। तन त्यक्तेन भु जीया मा गुत्र कश्यश्चद्वनम् तथा गीता के आत्मवद् सबभूतेषु और सबभूत हिते रता म सर्वोदय का ही भाव है। परन्तु स्पष्ट रूप में सर्वोदय का प्रयोग सबप्रथम जनाचार्य भक्त भद्र ने 'सर्वोदय-तीर्थ' के रूप में किया था।^४

१ गाँधी मी० २०, नवजीवन, (हिन्दी) १-१८ १६ और सर्वोदय प्रस्तावना पृ० ११।

२ मशरूवाला कि० प० हरिजन सेवक २७-३ ६९।

३ 'श नो भस्त्वदिपदे' श चतुःपदे,

भावे विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० ८४।

४ एतन्त मद्र, युग-दानुशासन (धरमाबा, पीर सेवा मन्दिर १९२१) श्लोक ६१- 'सर्वापदामतिकर निरत सर्वोदयतीर्थमिदं तथैव ।

आधुनिक युग में 'सर्वोदय' का पक्ष प्रयोग गांधी के द्वारा किये गये रस्किन के अमट्ट दिग सास्ट के गुणगारी छायानुवाद में मिलता है। अमट्ट दिग सास्ट के गुणगाने विचारों में गांधी ने सर्वोदय का भाव ही देखा है। यद्यपि उसमें सर्वोदय की कच्चा है फिर भी उन्हीं उपायों में सर्वोदय न ही किया है। उन्हीं सर्वोदय के विचारों को निम्न तीन वाक्यों में सूत्रबद्ध किया है—

(क) व्यक्ति का ध्येय समष्टि के ध्येय में निहित है।

(ख) बरीक और नाह—दोनों का काम का समान मूल्य है क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति का व्यवसाय द्वारा अपनी आजीविका कमाने का अधिकार है।

(ग) मजदूर किसान अधवा कारीगर का जीवन ही सर्वोत्कृष्ट जीवन है।

गांधी इसी सिद्धांत के अनुसार सर्वोदय-समाज की स्थापना करना चाहते थे जिनके लिए स्वतंत्रता पहली गत थी। परंतु दुर्भाग्यवश स्वतंत्रता प्राप्ति के साथ ही निधन हो जाने से न तो सर्वोदय विचार को विकसित कर सका और न इसके लिए ठोस कदम ही उठा सका। विनाशान अपने चित्त में सर्वोदय-दर्शन का पूरा विकास किया है तथा सामाजिक जीवन में इस स्थापित करने का सतत प्रयास जारी है।

१ सर्वोदय बनाम उपयोगितावाद

स्वहितवाद में व्यक्ति अपना हित को ही श्रेयस्कर और उसके लाभ के लिए ही किये गये कार्यों को महत्त्वपूर्ण और उचित मानता है। इस तरह हमारा कल्याण अपने ही प्रति सामित हो जाता है चाहे उसमें दूसरों को कितनी ही क्षति क्यों न हो। बथम ने अपनी रचना (कथन, जिन्द ६, पृ० ५) में इसी आधार पर आत्मवरीयता (Self Preference) का सिद्धांत रखा। ह्यूम ने भी अपनी पुस्तक 'इन्क्वायरी कर्त्तनिग दि प्रिन्सिपल्स आफ मारल्स' में मुखवाद द्वारा किये गये मानवी उद्देश्यों के इस अतिशय साधारणोदरण के निन्दन में बताया कि और बताया कि मनुष्य में स्वार्थ के साधननिक हित की भी भावना रहती है। मिला न तो बथम के सिद्धांत में एक उच्छ्वस्त परिवर्तन कर दिया और गुण के भावात्मक मापदंड की अस्वीकार कर गुणार्थक मापदंड का स्वीकार किया। साथ-साथ अपना स्व का विस्तार भी कर दिया। जब सर्वोदय गुण ही ध्येय है तो वह किसी एक व्यक्ति का श्रेय न होकर श्रेय का विश्व का सार्वभौमिक गुण होता चाहिए। श्रेय की उपयोगितावाद (Utilitarianism) कहते हैं। मित्र ने मुखवाद का आयात इसलिए विन्दित

किया क्योंकि वह मानता था कि मानव म्वाय के साथ-साथ परार्थ का भी इच्छुक होता है। सिजबिक ने 'अधिकाश लोगो के अधिकाश' सुख को ही वृद्धि-मत्तापूर्ण माना। इस प्रकार हम देखते हैं कि नीतिशास्त्र किस प्रकार स्थूल स्वार्थवाद से सार्वभौम परार्थवाद की ओर बढ़ा।

गांधी और विनोबा मिल के बहुत बाद आये। इसलिए उन्होंने इस विचार को और भी आगे बढ़ाया और वास्तव में इसका स्वल्प ही परिवर्तित कर दिया। जिस प्रकार 'स्व' से 'अधिकाश' पर हम आ सकते हैं, तो हम 'स्व' से 'सर्व' पर भी जाना चाहिए। इसलिए सर्वोदय के आदर्श में—“सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा तश्चिद्दुःखभाग भवेत्” कहा गया है। 'अधिक स-अधिक' नहीं बल्कि 'सबका भला हो, सब का उदय हो', यही भावना है। रस्किन की पुस्तक "अनटू दिस्स लास्ट" का यह प्रथम सूत्र है कि सबों के कल्याण में ही व्यक्ति का भी कल्याण निहित है। शायद इस सामाजिक सत्य को हम नहीं समझ पाते इसलिए 'सर्वोदय' का आदर्श हम इतना स्वप्नचारी और काल्पनिक प्रतीत होता है। 'अधिकाश मनुष्यों का' और 'अधिकाश सुख' इनमें तो परस्पर संघर्ष का समय आ सकता है। यदि सज्जन पुरुष के सुख का प्रश्न हो और उच्च सुख का प्रश्न हो, तो क्या उस अधिक सख्या में दुर्जनों के सुख के लिए बलिदान किया जा सकता है अथवा नहीं? फिर 'अधिकाश' (बहुमत) और 'अल्पाश (अल्पमत) के बीच भी संघर्ष हो सकता है। इसलिए 'अधिकाश के मुक्तिवादी गणितिक फामूले के बदले 'सर्व' के सर्वतोभद्र विचार को मानना अधिक युक्तियुक्त होगा। इसलिए उपयोगितावाद सर्वोदय के अंदर समाविहित हो जाता है,^१ हा सर्वोदय विचार उसके आगे भी चला जाता है। फिर उपयोगितावादी विचार चाहे जितना भी उत्कृष्ट बनाया गया हो, उसका मूलधार सुखवाद ही है। किंतु सर्वोदय यह मानता है कि भौतिकवादी सुखवाद से साधुता को प्रेरणा नहीं मिल सकती। उपयोगितावादी का दृष्टिकोण 'उपयोगिता का होता है, सर्वोदय की दृष्टि स्वान और बलिदान की है। उपयोगिता की दृष्टि से हम हत्या और युद्ध को भी नैतिक मान ले सकते हैं, किंतु सर्वोदय विचार में इसको कभी भी समर्थन नहीं मिल सकता।^२ यही कारण है कि सर्वोदय 'बहुसंख्यक और

1 Gandhi, M K *Hindu Dharma*, p 209

२ उपरिबन् ५० २०९।

‘बहुमत’ के प्रभाव में नहीं रहता। वहाँ तो अख्योदय^१ से ही नाम मुक्त होता है।

२ सर्वोदय बनाम वर्ग-सघर्ष

विनोबा के अनुसार मार्क्सवादियों के ‘हित विरोध’ और ‘वर्ग-सघर्ष’ का सिद्धांत आरम्भविरोधी सिद्धांत है। उनके अनुसार ईश्वर निर्मित मानव-समाज में हित विरोध की कल्पना ही नहीं की जा सकती। कोई भी यह नहीं चाहता कि एक लडके का हित दूसरे लडके के हित का विरोधी हो। अतः भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में विचार-भेद संभव है, परंतु हित विरोध नहीं। असल में विनोबा यह कहना चाहते हैं कि हित-सघर्ष नैसर्गिक नहीं है। सामाजिक-व्यवस्था की गड़बड़ी से ही वर्ग-सघर्ष पैदा होता है। यदि इन कारणों को दूर कर दिया जाय, तो फिर हित-सघर्ष का प्रश्न ही नहीं उठता। अतः ‘हित-विरोध’ और ‘वर्ग सघर्ष’ का कारण व्यक्ति स्वयं है। सर्वोदय के अनुसार समाज का प्रत्येक व्यक्ति और वर्ग एक समाज का ही भिन्न भिन्न अंग है। जिस प्रकार शरीर के विभिन्न अंगों में हित विरोध नहीं होता, उसी प्रकार समाज के विभिन्न वर्गों में हित-विरोध संभव नहीं। सब तो यह है कि समाज के विभिन्न अंगों के समुचित विकास से ही यह अंग बढ़ता है। धारण में जो हित विरोध दिखाई पड़ते हैं वे “स्वर्णमाया का प्रताप हैं।”^२ अर्थात् हम प्रेम से अधिक स्वर्ण और धन का महत्त्व देते हैं। परंतु इसमें सबका हित एक साथ नहीं संभव सकता है। यदि “हर एक व्यक्ति दूसरे की फिक्र रखे और अपनी फिक्र भी ऐसी न रखे, जिसमें दूसरे को तकलीफ हो”,^३ तो सभी का हित एक साथ संभव सकता है। यह परिवार का न्याय है और इसे समाज पर लागू करना सर्वोदय है।^४ विनोबा के अनुसार मार्क्सवादियों का यह आक्षेप है कि वे सभी वस्तुओं में सघर्ष-ही-सघर्ष देखते हैं। शायद वे बच्चों के माँ के स्तनपान को भी बच्चों और माँ के स्तन के सघर्ष की संज्ञा देंगे जो हास्यास्पद है।

यदि मार्क्सवादियों की बात मान ली भी जाय, तो सगत रूप में वे अपने हित को भी रक्षा नहीं कर सकेंगे क्योंकि उसमें दूसरे के हित का विरोध रहेगा। इस प्रकार हिंसा-प्रतिहिंसा चलेगी। अतः सर्वोदय का यह विश्वास

१ भाषे, विनोबा, सर्वोदय-विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० ४४।

२ उपरिबन्ध, पृ० ३६।

३ उपरिबन्ध, पृ० ३६।

४ उपरिबन्ध, पृ० ३७।

है कि समाज में न तो हित विरोध है और न सघर्ष या हिंसा की जरूरत है। यदि सभी अपनी कमाई अर्थात् 'प्रत्यक्ष पैदाइश' पर निर्भर करना शुरू कर दें, तो फिर सघर्ष या हिंसा के द्वारा धन अपहरण करने की जरूरत ही नहीं होगी।^१ इनमें यह निष्कर्ष निकलता है कि सबके हित का विचार ही जीवन का लक्ष्य और प्रेम तथा सहयोग ही उनका साधन होना चाहिए।

३ सर्वोदय बनाम सुखवाद

सर्वोदय सुखवादी सिद्धांत का भी विरोध करता है। सुखवाद के अनुसार अधिक-से-अधिक भौतिक सुखों की प्राप्ति ही जीवन का चरम लक्ष्य है। अतः जिस कार्य से सुख मिलता है वह उचित और जिसमें दुःख मिलता है वह अनुचित है। विनोबा के अनुसार सुख और दुःख में आपस में घनिष्ठ संबंध है। वे एक-दूसरे के जनक हैं।^२ अर्थात् सुख से दुःख उत्पन्न होता है और दुःख से सुख। अतिसय सुख दुःख का कारण होता है क्योंकि इससे उन सुखों को सुरक्षित रखने की चिंता बनी रहती है जो दुःख का कारण है। इसी प्रकार दुःख में भी सुख की प्राप्ति होती है क्योंकि कठिन तपस्या के बाद ही साम्ब और फल की प्राप्ति होती है। अतः सर्वोदय का लक्ष्य धनवानों के सुखों और गरीबों के दुःखों का आपस में बँटवारा करना है। सुखों के विनश से सुख और बढ़ जाता है। दुःखों के वितरण से वह घट जाता है। अतः धनी और गरीब सभी के उदय का लक्ष्य रखने पर केवल सुख को ही जीवन का लक्ष्य मानना उचित नहीं।

दूसरी बात यह कि विनोबा के अनुसार मनुष्य मार रूप में आत्मा है। अतः उसकी भौतिक सुखों की प्रेरणा मात्र प्राकृतिक है। उसकी असली प्रेरणा आध्यात्मिक और आध्यात्मिक है। अतः आध्यात्मिक अनुभव को ही प्राप्त करना जीवन का चरम लक्ष्य है—“अभिषेय परम साम्ब”। आर्थिक सामाजिक राजनैतिक, मानसिक, वैज्ञानिक तथा अन्य लक्ष्यों की प्राप्ति और उनके बीच आपसी संतुलन के बाद ही समस्त प्राणियों में एक आत्मा का अनुभव होता है। अतः सर्वोदय विचार में सुखवाद अध्यात्मवाद में समाविष्ट हो जाता है। आध्यात्मिक अनुभव के लिए सर्वोदय दंड और हिंसा शक्ति का उन्मूलन कर कृपा और अहिंसा की तीसरी शक्ति की स्थापना करना चाहता है। अतः

१ उपरिक्त, पृ. ३७।

२ भावे, विनोबा; सर्वोदय और साम्बवाद, (वागवानी, सर्व सेवा सघ-प्रकाशन, १९६८) पृ. ५।

है। गांधी और विनोबा नैतिकता के निर्धारण में आंतरिक पक्ष पर विशेष ध्यान देने हैं। गांधी के अनुसार यदि उत्तम कार्य के पीछे भी स्वार्थ भरा हो, तो वह नैतिक नहीं कहा जा सकता।^१ निष्काम भावना से किया गया कर्म ही नैतिक कहला सकता है। विनोबा ने भी कर्मों के पाप-पुण्य, औचित्य-अनौचित्य का वास्तविक निर्धारक कर्त्ता के आंतरिक पहलुओं को ही माना है।^२ अतः पाप-पुण्य को परिभाषा देते हुए उन्होंने कहा है—“जिस चीज से चित्त को शांति मिले वह पुण्य है और जिसमें चित्त की शांति खो जाय वह पाप है। परंतु चित्त की शांति कर्मों के फलों के त्याग से ही मिल सकती है।^३ पुनः कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य की परिभाषा करते हुए उन्होंने कहा है—“जिस कर्म से चित्त में क्षोभ न हो और जिसमें फल के साथ मनुष्य बंधा न रहे वह कर्म है।”^४ इस प्रकार विनोबा के अनुसार कर्मों के औचित्य-अनौचित्य का वास्तविक निर्धारक पारम्परिक नियम नहीं बल्कि आंतरिक मनोदशा है। राग-द्वेष, आसक्ति और अज्ञातचित्त से किया गया कर्म अनुचित और पापमय है। इसके विपरीत कर्त्तव्य भावना से अनासक्तिपूर्वक शांतचित्त से किया गया कर्म उचित और पुण्यमय है। इसके समर्थन में उन्होंने कई सुंदर उदाहरण प्रस्तुत किये हैं।^५

यदि कोई व्यक्ति लड़ाई में सैकड़ों को मारकर वीरगति को प्राप्त करता है, तो इस हिंसा के कार्य को क्या कहा जाय—नैतिक या अनैतिक? निरपेक्ष शांतिवादी ब्रह्मण इसे अनुचित और पापमय कर्म की सजा देंगे। क्षत्रिय जो न्याय और सुरक्षा में विरवास करते हैं, उचित कर्म मानेंगे तथा इसे पुण्य कहेंगे।^६ अपने-अपने स्वधर्म की दृष्टि से दोनों के निर्णय ठीक हैं, परंतु इस नैतिक सघर्ष में एक निश्चित निर्णय लेना ही पड़ेगा। विनोबा इसका निर्णय समन्वयारमक दृष्टि में देने हैं। उनके अनुसार यदि उस पुरुष ने शांतचित्त

1 Narayan, Shriam, *The Selected works of Mahatma Gandhi*, Vol IV, p 13

२ विनोबा-चिन्तन, अंक ७, पृ० ३२।

३ उपरिक्त, पृ० ३२।

४ उपरिक्त, पृ० ३२।

५ विनोबा-चिन्तन, अंक १०-११, पृ० ३६।

६ विनोबा-चिन्तन, अंक ७, पृ० ३०।

७ विनोबा चिन्तन, अंक १०-११, पृ० ३६।

होकर कर्त्तव्य भाव से क्रोध या बदला लेने की भावना से रहित होकर गीता का स्मरण कर सैकड़ों की हत्या की तो इसे पुण्य कहेंगे। परन्तु यदि हत्या के समय कर्त्तव्य का ज्ञान नहीं रहा, मन में क्रोध या प्रतिशोध की भावना रही, तो इस अनुचित कह कर पाप को सजा देंगे।^१ इसके सबंध में उन्होंने हजरत अली व एक द्व द्व-युद्ध का सुंदर उदाहरण दिया है। हजरत अली न एक द्व द्व-युद्ध में अपने वश में आये हुए प्रतिस्पर्धी को भी इसलिए हत्या नहीं की क्योंकि उसी समय उसने उनके मुँह पर धूक दिया था, जिससे उनके मन में क्रोध आ गया था और क्रोधवश हत्या करना उन्होंने पाप समझा।^२

एक दूसरा उदाहरण ऐसे नैतिक संघर्ष का दिया गया है जो प्रचलित सामाजिक नियम और अंतरात्मा की आवाज के बीच उत्पन्न होता है। इसका एक उदाहरण तो विनोबा ने अपने जीवन में ही दिया है और दूसरा उदाहरण उन्होंने गीताम बुद्ध का दिया है। दोनों ने सन्यास की प्रेरणा में चुपके से क्रमशः अपने पिता और परनी-पुत्र को छोड़कर—गृहत्याग किया। पारम्परिक सामाजिक नैतिकता की दृष्टि से इन कर्मों को अनुचित और पापमय कहा जा सकता है। परन्तु विनोबा ऐसे कर्मों को उचित और पुण्य मानते हैं^३ क्योंकि दोनों के उद्देश्य अनासक्ति के हैं। इस प्रकार ऊपर के उदाहरणों से यह सिद्ध होता है कि नैतिकता के निर्धारण में निष्कमता का विशेष स्थान है जिसका सबंध कर्त्ता के आंतरिक पहलू से है। इसके अंतर्गत साध्य या प्रयोजन का भी विचार आता है क्योंकि कोई भी कार्य बिना प्रयोजन नहीं किया जाता है। अतः हम इस षड में निष्काम कर्म और साधन-साध्य विवेक पर विचार करेंगे जिन पर गाँधी और विनोबा की विशेष श्रद्धा है।

२ अनासक्ति और निष्काम कर्म

गांधी फलत्याग और अनासक्ति को गीता का मर्मविदु मानते थे जिसके द्वारा कर्म करते हुए भी कर्म के दोषों में मुक्त रहा जा सकता है। परन्तु निष्कामता केवल कर्मफलत्याग से नहीं आती है और न मात्र बुद्धि के प्रयोग से। इसके लिए हृदय मथन करना होता है।^४ अर्थात् भक्ति और श्रद्धा पर आधारित

१ विनोबा चिन्तन, अंक ७, पृ० ३०।

२ उपरिक्त पृ० ३०-३१।

३ उपरिक्त पृ० ३१।

४ गाँधी, मो० क०, अनासक्ति-योग, (नई दिल्ली, सत्या साहित्य मंडल प्रकाशन, १९५७) पृ० ६१

ज्ञान में ही निष्कामता सिद्ध हो सकती है। गांधी के अनुसार कर्मफल त्याग "परिणाम के सबंध में लापरवाही नहीं है। इसमें परिणाम और साधन का विचार तथा उसका ज्ञान अत्यावश्यक है।"^१ फलत्याग का यह भी अर्थ नहीं है कि फलत्याग से फल मिलता ही नहीं। फलत्याग का अर्थ है फल के सबंध में आसक्ति का अभाव। वाम्बुव में फलत्यागी को अनंत फल मिलता है। परन्तु आसक्ति के कारण व्यक्ति कर्तव्य भ्रष्ट हो जाता है तथा अनेक प्रकार के विचारों से ग्रस्त हो जाता है। अतः फलसक्ति के दान बहु परिणाम के कारण गीता अनासक्ति या कर्मफलत्याग की शिक्षा देती है। अनासक्ति ही वास्तविक रूप में नैतिक और अनैतिक कर्म का निर्धारक है। यदि कोई कर्म आसक्ति के बिना ही ही नहीं सकता, तो वह नैतिक दृष्टि से रक्ष्य है।^२ गांधी का यह विश्वास है कि अनासक्ति और निष्कामता सिद्ध होने से सत्य और अहिंसा का पालन करना भी आसान हो जाता है क्योंकि फलसक्ति के कारण ही व्यक्ति असत्य और हिंसा का सहारा लेता है।

विनोबा गांधी की अपेक्षा अधिक गहराई से निष्कामता और उसकी साधना पर विचार करते हैं। उनके अनुसार निष्कामता मन का एक धर्म है जिसकी^३ प्राप्ति स्वधर्म के पालन के अतिरिक्त विकर्म के द्वारा होती है। विकर्म वह कर्म है जिसके द्वारा काम, क्रोध, अहंकार इत्यादि को जीत कर चित्त को निर्मल बनाया जाता है।^४ इसके लिए आत्म-परोक्षण और मानसिक संशोधन की आवश्यकता है।^५ जब वाह्य कर्मों में स्वधर्माचरण (कर्म) और अंतर से निर्मल चित्त का संयोग होता है तो हम निष्काम कर्म योग सिद्ध करते हैं।^६ अतः निष्कामता कर्म और विकर्म का मणिजाचल संयोग है।^७

नैतिक भूमिका में कर्ता, कर्म और विकर्म के विकल्पों में उलझा रहता है। वह कर्म करता है परन्तु उसके साथ उसका मनोयोग नहीं हो पाता। अतः नैतिक साधना में मूल कर्म के पालन की तुलना में निर्मल चित्त के साथ कर्तव्य पालन

१ उपरिबन्ध, पृ० ८।

२ उपरिबन्ध, पृ० ८।

३ भावे, विनोबा, गीता प्रबचन, पृ० ८८।

४ उपरिबन्ध, पृ० ४९।

५ उपरिबन्ध, पृ० ४९।

६ उपरिबन्ध, पृ० ४९।

७ उपरिबन्ध, पृ० ५०।

श्रेष्ठतर है। अतः निष्कामता उचित कर्म का मापदण्ड है। परन्तु निष्कामता के कारण जब स्वाभाविक रूप से सद्कर्म होने लगते हैं, तो उते विनोदा अकर्म की सजा देने हैं जो अति-नैतिकता अथवा नीतिगून्धता की अवस्था है।^१ अकर्म म वर्ता सब कुछ करते हुए कुछ भी नहीं करता है और कुछ भी नहीं कर सब कुछ करता है। गोता के अनुसार पहला कर्मयोग है और दूसरा सन्यास। इन दोनों अवस्थाओं में कर्म का कर्मत्व समाप्त हो जाता है, उसका बोझ हमारे चित्त पर नहीं पड़ता। अतः वह पाप-पुण्य से मुक्त माना गया है।^२ हमारी नैतिक साधना का लक्ष्य यही है।^३ इसी अवस्था को मोक्ष भी कह सकते हैं।^४ निष्कर्मता नैतिकता की सावभाम कसौटी है।^५ परन्तु प्रश्न है इसकी प्राप्ति कैसे की जाय ? विनोदा इसे कोई आकस्मिक घटना नहीं, मन की सतत विकासशीलता का परिणाम मानते हैं। निष्कर्मता के विकासशील स्वल्प से वे निम्न निष्कर्म पर पहुचते हैं^६—

- (क) इसकी प्राप्ति के लिए समस्त राजस-तामस कर्मों का त्याग करना पड़ता है।
- (ख) राजस और तामस कर्मों के त्याग से उत्पन्न फल का भी त्याग करना पड़ता है क्योंकि ऐसा नहीं करने पर चित्त में अहंकार उत्पन्न हो सकता है और हमारी साधना भ्रष्ट हो सकती है।
- (ग) साधक को जो सहज रूप से प्राप्त है उस सात्त्विक कर्म को राजस और तामस कर्म की भाँति त्यागन की आवश्यकता नहीं है परन्तु सद्कर्मों को बरतते हुए उसका फलत्याग आवश्यक है।
- (घ) सतत फलत्यागपूर्वक सात्त्विक कर्म करते रहने से चित्त शुद्ध होता जाता है और हमारी क्रिया तीव्र से सौम्य, सौम्य से सूक्ष्म और सूक्ष्म से शून्य में परिणत हो जाती है। इसीको पूर्ण निष्कर्मता कहते हैं। क्रिया के लुप्त होने पर भी इस अवस्था में लोक सप्रहार्थ कर्म चलता रहता है।

१ उपरिबन्ध, पृ० २१५।

२ उपरिबन्ध, पृ० ५३।

३ उपरिबन्ध, पृ० ६१।

४ उपरिबन्ध, पृ० २१५।

५ उपरिबन्ध, पृ० २८२।

६ उपरिबन्ध, पृ० २९१।

निष्कामता की प्राप्ति के लिए विनोबा ने चार प्रकार की प्रक्रियाओं का विधान किया है—

- १ कर्मयोग की व्यापक प्रक्रिया
- २ ध्यानयोग की एकाग्र प्रक्रिया
- ३ ज्ञानयोग की सूक्ष्म प्रक्रिया, और
- ४ भक्तियोग की विशुद्ध प्रक्रिया ।

कर्मयोग की प्रक्रिया के द्वारा व्यक्तिगत कामना को सामाजिक रूप प्रदान किया जाता है । सामाजिक रूप देने से कामना व्यापक होने-होने समाप्त हो जाती है ।^१ ध्यानयोग की प्रक्रिया में मन की प्रबलतम वासना पर चित्त को केंद्रित कर अन्ध वासनाओं का त्याग किया जाता है ।^२ अपनी मुख्य वासना को प्रमाण मानकर व्यक्ति अपना संपूर्ण जीवन उसके अनुसार व्यतीत करता है जैसा वैज्ञानिक या साहित्य-सर्षी अपनी संपूर्ण वासनाओं को छोड़ कर विज्ञान और साहित्य की साधना में लग जाते हैं । ऐसा करने से धीरे-धीरे वासनाएँ समाप्त होती जाती हैं । अन्त में एकाग्रता सधने पर सारी वासनाएँ समाप्त हो जाती हैं । ज्ञान-योग की प्रक्रिया में स्थूल वागता का त्याग कर सूक्ष्म वासना को ग्रहण किया जाता है ।^३ अपनी धारोत्क वासनाओं का त्याग कर बौद्धिक और हृदय के शुभ गुणों के विकास पर बल दिया जाता है । बाहरी वासनाओं के समाप्त होने ही वासनाएँ सूक्ष्म होने होने समाप्त हो जाती हैं । भक्तियोग की प्रक्रिया में वासनाओं का भेद शुभ-अशुभ में किया जाता है ।^४ शुभ अशुभ के निर्णय में विज्ञान से सहायता मिल सकती है परंतु अन्तिम रूप से इसका निर्णय बुद्धि ही करती है ।^५ इस प्रकार अशुभ वासनाओं के त्याग करते-करते मन शुद्ध हो जाता है और कामना समाप्त हो जाती है । ऊपर की चारों प्रक्रियाओं में भक्तियोग की प्रक्रिया को विनोबा सबसे अधिक अचूक और

१ भावे, विनोबा, स्थितप्रज्ञ दर्शन, (नई दिल्ली, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, १९६३), पृ० २० ।

२ उपरिबन्ध, पृ० ३० ।

३ उपरिबन्ध, पृ० ३० ।

४ उपरिबन्ध, पृ० ३१ ।

५ उपरिबन्ध, पृ० ३२ ।

६ उपरिबन्ध, पृ० ३२ ।

निर्दोष मानते हैं।^१ अन्य प्रक्रियाओं की भाँति इसमें किसी प्रकार का खतरा नहीं रहता। इस प्रकार हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि विनोबा निष्कामता को केवल नैतिक कर्म का मापदण्ड ही नहीं मानते बल्कि इस उसकी सिद्धि का साधन भी मानते हैं। नैतिकता के निर्धारण में मन की एकाग्रता, निर्मलता, निष्कामता और ईश्वरार्पण वृत्ति को ही वे अन्तिम तत्त्व मानते हैं। गाँधी शायद निष्कामता के तत्त्वज्ञान को इस गहराई और विकास तक नहीं पहुँच सके थे। उनकी व्याख्या स्पष्ट किन्तु सर्वसाधारण है जो स्वाभाविक भी है क्योंकि संस्कृत वाङ्मय का उन्हें उतना अधिक परिचय नहीं था जितना विनोबा को है। गाँधी निष्कामता को ही गीता की अन्तिम शिक्षा मान लेते हैं। विनोबा इसमें एक कदम आगे बढ़कर साम्ययोग की गीता का धर्म लक्ष्य मानते हैं—'अभिधेय परम साम्यम्'। किन्तु अभी जब हम मनोवैज्ञानिक विश्लेषण कर रहे हैं तो हमारे सामने नैतिकता का एक मूलभूत प्रश्न यह भी है कि साध्य प्राप्ति के लिए हमारा साधन कैसा हो ?

३ साधन-साध्य विवेक

गाँधी के साधन-साध्य विचार का बीज तत्त्व गीता का निष्काम कर्म है जिसमें फल के बदले कर्त्तव्य पर बल दिया जाता है। भारतीय-दशन में कर्मवाद का भी इसपर थोड़ा असर है।^२ साधन और साध्य की सामान्य और नैतिक—दोनों भूमिकाएँ हैं। नैतिक भूमिका में साध्य किसी क्रिया के प्रयाजन, लक्ष्य और परिणाम का सूचक है। साधन वह क्रिया है जिसके द्वारा शिष्ट लक्ष्य और परिणाम को सिद्ध करने का प्रयत्न किया जाता है। परन्तु नीति शास्त्र में साध्य के स्वरूप के संबंध में मतभेद नहीं है। टी० एच० यीन, डीआर्की, मैकजी, म्यूरहेड बटलर और फाष्ट साध्य का अर्थ प्रेरणा या प्रेरक तत्त्व से लेते हैं। परन्तु मिल, वेन्यम और चावोक साध्य का अर्थ व्यापक परिणाम ही मानते हैं। गाँधी की योजना में साध्य के अन्तर्गत व्य (व्यभिष्ट तत्त्व) और परिणाम (वस्तुनिष्ट तत्त्व) दोनों का समावेश है।^३

१ उपरिक्त, पृ० ३२-३३।

२ Bandyopadhyaya, *Jayantanuja Social and Political Thought of Gandhi*, (Calcutta Allied Publishers, 1969), p 378

३ *Ibid* p 376

इन दोनों को गांधी सत्य मानते हैं क्योंकि परम सत्य के रूप में सत्य के अतर्गत आंतरिक और बाह्य दोनों प्रकार की सत्ता आ जाती है। अतः गांधी के अनुसार सत्य साध्य है।¹ साधन विशेष रूप से क्रियासूचक पद है जिसे साध्य को प्राप्त किया जाता है। परंतु सभी क्रियाएँ एक समान नहीं होती। कुछ क्रियाएँ ऐसी हैं जिनमें शक्ति-प्रयोग, बर्बर, शोषण, प्रतिशोध और पर-पीठन का समावेश होता है जिसे गांधी हिंसक कार्य की सत्ता देने हैं तथा कुछ क्रियाएँ, प्रेम, करुणा और सहयोग के सूचक हैं जिसे अहिंसक कार्य की सत्ता दी जाती है। इन दोनों प्रकार के साधनों से कार्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया जा सकता है। नीतिशास्त्र में कुछ विचारक जैसे कौटिल्य, मेकियावेली, हिटलर, स्टालिन, लेनिन, माओ, दब्लू, ग्वेबारा इत्यादि हैं जो साध्य पर ही विरोध बल देने हैं। साधन में चाहे वह हिंसक हो या अहिंसक—उनका कोई आग्रह नहीं है। मुख्य बात कार्य की निपुणता है। इन विचारकों के अनुसार साध्य की पवित्रता साधन को भी पवित्र बना देती है। गांधी को यह विचार मान्य नहीं है। इनके अनुसार साधन ही सब कुछ है।² अतः साधन सत्य व्यवसाय अहिंसा³ के आधार पर ही साध्य को सिद्ध किया जा सकता है। साधन की पवित्रता ही साध्य को पवित्र बना सकती है।

साधन की श्रेष्ठता

साधन की श्रेष्ठता निरूपित करने के लिए गांधी कई प्रकार की युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार “असुद्ध साधन का परिणाम असुद्ध होता है। असत्य के आधार पर कोई सत्य तक पहुँच नहीं सकता, सत्य आचरण के आधार पर ही सत्य तक पहुँचा जा सकता है।”⁴ गांधी स्पष्ट कहते हैं—
 “कोई यह कहने में साधन ही है, मैं कहूँगा साधन सब कुछ है। जैसा साधन होगा, वैसा ही साध्य होगा। साधन और साध्य के बीच में कोई लक्ष्मण-रेखा नहीं है। फिर ईश्वर ने हमें साधन पर ही नियंत्रण दिया है,

1 Damodran, K, *Ends and Means*, (New Delhi, Circulation Manager Gandhian Thought, Pamphlet Series No 4, N. D.), p 12

2 *Young India*, 17 7 '24, p 236

3 “Ahimsa is the means Truth is the end”—Gandhi, M K., *From Varanasi Mandir*, p 8

4, *Harigan*, 13 7 '47, p 232

वह भी सीमित मात्रा में। साध्य पर तो हमारा अधिकार ही नहीं है। लक्ष्य की प्राप्ति ठोक उसी अनुपात में होती है जिस अनुपात में हमारा साधन होता है। यह ऐसी प्रतिज्ञाप्ति है जिसका कोई अपवाद नहीं है।^१ इसका समर्थन गीता के “कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन” से भी होता है। अर्थात् हमें कर्म करने का ही अधिकार है, फल पर हमारा अधिकार नहीं।^२ वास्तव में “हम सर्वशक्तिमान की सकल्प बीणा के तार हैं। हम आगे और पीछे ले जाने वाले कार्यों में अनभिज्ञ हैं। अतः हमें केवल साधन के ज्ञान से ही संतुष्ट रहना चाहिए और यदि ये शुद्ध हैं, तो हम निर्भयतापूर्वक साध्य का ख्याल छोड़ सकते हैं।”^३ साध्य के ज्ञान रहने पर भी यदि हम साधन से अनभिज्ञ हैं, तो साध्य की प्राप्ति नहीं कर सकते। अतः गाँधी कहते हैं—“इसलिए मैं अपना सबव्यय मुख्यतः साधन के संरक्षण और उनके प्रगतिशील व्यवहार में ही रखता हूँ। मैं जानता हूँ कि यदि हम उनका ख्याल करेंगे, तो लक्ष्य की सिद्धि निश्चित है। मैं यह भी अनुभव करता हूँ कि हमारी लक्ष्य की दिशा में प्रगति साधन की पवित्रता के अनुपात में ही होगी।”^४ गाँधी प्रकारान्तर से सत्कार्यवाद में विश्वास रखते हैं। असत् में सत् का उत्पन्न होना असंभव है। अतः गलत साधन से उत्तम साध्य की कल्पना ही व्यर्थ है। वे कहते हैं—“मैं स्तिनी ही योग्य प्रेरणा के प्रति महानुभूति क्यों न रखूँ और इसकी प्रशंसा क्यों न करूँ, लेकिन हिंसक साधन का विरोधी हूँ चाहे उससे उत्तम-में-उत्तम साध्य क्यों न सिद्ध हो। अनुभव मुझे अटूट विश्वास दिलाता है कि स्थायी शुभ असत्य और हिंसा से कभी भी उत्पन्न नहीं हो सकता।”^५ तर्क के लिए यह कहा जा सकता है कि साध्य की प्राप्ति का यह आवश्यकता से अधिक लम्बी राह है, परन्तु गाँधी के लिए यह सबसे छोटी राह है।^६ वस्तुतः साध्य की संकल्पना

1 *Young India*, 17 7 '24, p 236

2 *Harijan*, 18 8 '40, p 254

3 *Satyagraha in South Africa*, (1950), p 318 Compiled in Shri Man Narayan's ed, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol 6, pp 150-51

4 Bosc, N K, *Selections From Gandhi*, pp 36-7

5 *Young India*, 11 12 '24, p 406

6 Bosc, N K, *Selections From Gandhi*, pp 36-7

योग विक्रमता हमारे हाथ में नहीं है। अतः हमारे लिए उत्तम कार्य करना ही वाञ्छनीय है। अन्त में वही होगा जो ईश्वर चाहेगा।^१

गांधी साधन और साध्य में अन्वयोप्याश्रय सबब मानते हैं। वास्तव में ये दोनों सापेक्ष पद हैं अतः कभी साधन साध्य और कभी साध्य साधन बन जाते हैं।^२ साधन की तुलना बीज से और साध्य की तुलना वृक्ष में की जा सकती है।^३ उत्तम बीज के बिना उत्तम वृक्ष का होना असम्भव है, अतः उत्तम साधन के बिना उत्तम साध्य की कल्पना भी व्यर्थ है। नैतिक कर्मवाद में यदि कर्म के अनुसार फल अवश्यम्भवी है तो साधन के अनुरूप साध्य कैसे नहीं हो सकता? इममें यह सिद्ध होना है कि साधन और साध्य में अविद्योग्य सबब है। एक को दूसरे से अलग करना बुद्धि और विचार के साथ हिंसा है।^४

मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विचार करने पर भी साधन की श्रेष्ठता सिद्ध होती है। मानव के जीवन पर साध्य का ही नहीं साधन का भी प्रभाव पड़ता है क्योंकि साधन और साध्य—दोनों एक ही मानसिक परिस्थिति के अविभाज्य अंग हैं।^५ भारतीय-दर्शन का संस्कार-सिद्धांत भी यह बतलाता है कि कर्मों का संस्कार हमारे समस्त मानस पर पड़ता है। शायद इसीलिए महात्मा बुद्ध ने निवर्ण के लिए सम्यक् विचार बाणी और व्यवहार तथा आजीविता पर बल दिया था।^६

ब्रूडरे के अनुसार नैतिकता के निवारण में साधन का अपना स्वाभाविक मूल्य है। साधन का विचार साध्य के मूल्यांकन का भी आवश्यक अंग है क्योंकि साधन द्वारा ही स्वयं मूल्यांकन की वास्तविकता प्राप्त होती है।^७ साध्य की वास्तविक परिभाषा की स्थापना भी साधन के उपयोग की दृष्टि में होती है। व्यावहारिक दृष्टि में भी साध्य की अपेक्षा साधन का अधिक महत्व

1 *Harijan* 12 1 47 p 490

2 *Young India* 26 12 24 p 424

3 Gandhi M K. *Hind Swara*, (Ahmedabad Navajivan Publishing House, 1962), p 71

४ मिह, रामजी 'साध्य साधन विवेक' आधुनिक युग में गांधी विचार की साधकता, (भागलपुर वि० वि० गांधी शतावधि की समिति १९६८), पृ० ४१।

५ उपरिबद्ध पृ० ४०।

६ उपरिबद्ध, पृ० ४१।

७ उपरिबद्ध पृ० ४१।

८ उपरिबद्ध पृ० ४१।

है। सामान्यतः माध्यों के सबब में मभी का मतैस्य होता है। मभी यह चाहते हैं कि विश्वशांति, विश्वबन्धुत्व, प्रजातन्त्र, स्वतंत्रता, समानता, भ्रातृत्व, सत्य प्रेम, कल्याण, सबका काम हो। इसी प्रकार विचार में निःशस्त्रीकरण और समाजवाद का नारा मभी देते हैं। लेकिन वास्तविक मतभेद तब उपस्थित होता है जब मानव की बात आती है। कुछ लोगे शांति और प्रजातन्त्र के लिए युद्ध और युद्ध लोगे की तानाशाही की स्वीकार करने में भी नहीं हिचकते। इसलिए डा० रामजी सिंह कहते हैं— 'आज मानव की समस्या प्रधान बन गई और गतता है कि बीमवी मदी की मानवीय मभ्यता का इतिहास माध्य की सिद्धि के लिए मानवों के उपयोग का इतिहास होगा।'^१

साधन की पवित्रता का समयन प्राचीन ग्रथा में भी मिलता है। मनु ने कहा है कि अधर्म से प्राप्त समृद्धि और सोरभ प्रकट रूप में जो भी हो उसका अंत में समूह विनाश निश्चित है।^२ महाभारत धर्म के विनाश में सबका विनाश देखता है।^३ आधुनिक विचारकों में पंडित नेहरू ने कहा था— 'यदि माध्य ठीक भी हो, परंतु साधन गलत है, तो यह माध्य को बिगाड़ देगा और उसे गलत दिशा में मोड़ देगा।'^४ काल मास्स का भी कहना है— 'यह साध्य जो अनिर्वाय रूप से अपवित्र साधन की अपेक्षा रखता है पवित्र साध्य नहीं कहना सकता।'^५ इसीलिए कुछ आधुनिक मार्क्सवादी विचारक जैसे प्रो० सिगकिन आदि यह मानने लगे हैं कि मावस भी साधन की पवित्रता में ही विश्वास करता था। डा० रामजी सिंह कहते हैं— 'जनैतिक साधनों के अभाव पर प्राप्त माफलय सच्चा नहीं क्याकि इसमें तो हम अनैतिकता की

१ उपरिक्त पृ० ४२।

२ अधर्मेशीभने तावन ततो भद्राधि पश्यति, तदा भवन्ता जयति समूलम्बु विनश्यति - मनुस्मृति - ८।१७१।

३ धारणात धर्म शब्दु धर्मैखविधध प्रजा महाभारत, (शांतिपर्व १००)।

४ Even if the end is right if the means are wrong, that will vitiate the end or divert it into a wrong direction —Speech delivered at Columbia University, on 17 10 '49

५ An end which necessitates unholy means is not a holy end' — Marx Quoted on K. Damodaran's *Ends and Means*, p 1

विजय और नैतिकता की पराजय स्वयं स्वीकार कर लेते हैं।”^१ गलत साधन के बुरे परिणामों का सबसे सुन्दर उदाहरण तो महात्मा युधिष्ठिर के दृष्टान्तों में मिलता है। “अपनी क्षुद्र विजय के लिए उच्चरित धूमिल सत्य के कारण”, उन्हें स्वर्गारोहण के समय यातना भुगतनी पनी थी। इससे यह सिद्ध होता है कि बुरे साधन के प्रयोग करने में केवल साध्य ही नहीं साधक भी भ्रष्ट हो जाता है। नैतिक साधनों के प्रयोग करने से मानव की आत्मा पवित्र होती है, हृदय महान् बनता है। पवित्र साधनों का उपयोग ही अपने आप में दिव्य पुरस्कार है। इसलिए गांधी कहते हैं—“सच्ची और संपूर्ण साधना ही संपूर्ण सफलता या आत्यंतिक विजय है।”^२

कभी-कभी गलत साधनों के प्रयोग से भी उत्तम फल प्राप्त करने के उदाहरण मिलते हैं। जैसे माता पिता या शिक्षक सही रास्ते पर जाने के लिए बच्चे को ताड़ते हैं। इसी प्रकार ऐसे सत्य को दिखाया जाता है जिसके प्रकाश में आने से रक्षपात हो सकता है। गांधी ने स्वयं एक बीमार बच्चे को पीड़ा से मुक्त करने के लिए उसकी हत्या करना अनुचित नहीं समझा। फिर नमक कानून तोड़ना भी गलत साधन का उदाहरण प्रतीत होता है। इन उदाहरणों को देखकर यह अनुमान किया जा सकता है कि अपवादस्वरूप कभी-कभी गलत साधनों का प्रयोग भी शुभ लक्ष्य का साधन बन सकता है। परंतु गहराई से देखने पर यह मालूम पड़ता है कि गांधी की योजना में किसी भी अपवाद का विधान नहीं है। जैसा हम पहले देख चुके हैं कि अहिंसा का सूक्ष्म रूप साधक के अभिप्राय पर निर्भर है। अतः अभिप्राय के आधार पर हम उक्त कार्यों को उचित धर्म के अन्तर्गत रख सकते हैं। इसका यह अर्थ नहीं होता कि वहाँ पर साधन हिंसा का है और गलत साधन स्वीकार्य है। गांधी ने स्पष्ट शब्दों में कहा है—‘मरा विश्वास इस विवेकपूर्ण कथन में कि जो तत्त्वार के बल पर प्राप्त किया जाता है वह तत्त्वार के बल पर समाप्त भी होता है—अकारण है।’^३ अतः अपवित्र साधन का प्रयोग कभी भी वाञ्छनीय नहीं हो सकता।

गांधी के साधन-साध्य संबंधी सिद्धांत के प्रति कई प्रकार के आक्षेप किये जाते हैं। अतः उनपर भी योग्य विचार करना आवश्यक है। ये आक्षेप इस

१ फिद, रामजी, पूर्ववत्, पृ० ४३।

२ Bose, N K, *Selections From Gandhi*, p 30

३ *Harjan*, 29-39, p 260

प्रकार हैं—यदि स्वतंत्रता की प्राप्ति अहिंसक माधन से हुई, तो फिर हम स्वतंत्रता के लक्ष्य को प्राप्त करने में अयफल क्यों हुए ? स्वतंत्रता के बाद हिंसा और शोषण क्यों बढ़े ? यदि हम यह स्वीकार करते हैं कि माधन ही सब कुछ है, साध्य का ख्याल न करें, जैसा गांधी ने गीता के आधार पर कहा है, तो फिर उस विरोध की व्याख्या कैसे की जा सकती है जिसमें अच्छे साधन अच्छे साध्य को उत्पन्न नहीं करते हैं ? क्या साध्यों का मूल्य साधन के द्वारा कारणात्मक रूप से निर्धारित होता है या वे साधन से स्वतंत्र हैं ? यह समझ हो सकता है कि साध्य साधन से स्वतंत्र हो क्योंकि साधन और साध्य के बीच में अग और पूर्ण का सबंध है, और यदि ऐसा है, तो जैसा मूर ने कहा है अर्ध पूर्ण सत्ता पर आश्रित रहता है परन्तु आवश्यक रूप से पूर्ण सत्ता अर्ध पर आश्रित नहीं होनी, वह उसमें स्वतंत्र रहती है । इसी प्रकार यह क्यों नहीं कहा जा सकता है कि साध्य का मूल्य साधन से स्वतंत्र है ।^१ यदि साधन और साध्य के बीच में कारणात्मक सबंध मान भी लिया जाय, तो हमसे अनिवाय रूप से साधन-साध्य की एकता कहाँ सिद्ध होती है ? अतः नैतिक नियमों के चयन में परिणाम और लक्ष्य का विचार अत्यावश्यक है जिनका परित्याग नहीं किया जा सकता ।^२ “साध्य-साधन की पवित्र करता है” —यह भले ही स्वीकार नहीं किया जाय परन्तु परिणाम तथा उस परिस्थिति का ख्याल रखना ही होगा जिसमें कार्य संपन्न होता है ।^३ गांधी इस बात पर बल देने हैं कि बुरे साधन से तय्यात्मक रूप में कभी भी अच्छे साध्य की प्राप्ति नहीं हो सकती । परन्तु क्या यह केवल उनकी शुभ भावना और श्रद्धा का द्योतक नहीं है ? परन्तु शुभ भावनाओं और इच्छाओं के आधार पर यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि यही प्रकृति का नियम है ।^४ पुत्र साध्य को सिद्ध करने के लिए साधन आव-

1 Jain, Sharda, "A critique of Gandhian Ethics", *Gandhi: Theory And Practice, Social Impact And Contemporary Relevance*, (ed), S C Bhaswa (Simla, Indian Institute of Advanced Studies, 1960) pp 305-310, p 305

१ उपरिबद्ध, पृ० ३०५ ।

३ उपरिबद्ध, पृ० ३०६ ।

४ उपरिबद्ध, पृ० ३०७ ।

५ उपरिबद्ध, पृ० ३०७ ।

६ उपरिबद्ध, पृ० ३०७ ।

अथक है परन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि साधन और साध्य में बीज और वृक्ष का संबन्ध है। बीज और वृक्ष के संबन्ध में एक ही प्रकार के बीज में एक ही प्रकार का वृक्ष उत्पन्न हो सकता है क्योंकि बीज वृक्ष का मूलम रूप है। परन्तु एक साध्य की प्राप्ति में अनेक विकल्प होने हैं। फिर यह कैसे कहा जाय कि साधन और साध्य में बीज वृक्ष का संबन्ध है? यह भी कहा जाता है कि गांधी के शुभ और अशुभ के विचार भारतीय-दर्शन के अब्यात्मवाद पर आधारित है परन्तु समाज के दूसरे वर्ग जो त्रिश्व के संबन्ध में भिन्न दृष्टिकोण रखते हैं उनके लिए इस शुभ के सिद्धांत को लादना बुद्धिमानी नहीं है।^१ यदि कर्त्तव्य के सिद्धांत को बुद्धि से अलग धर्म और ईश्वर विश्वास पर आधारित कर दिया जाय, तो इससे धर्म और नीति की तानशाही स्थापित हो सकती है।^२ ऐसा लगता है कि गांधी का शुभ और अशुभ सिद्धांत भी निश्चित नहीं है। यदि सत्य और अहिंसा को शुभ की संज्ञा दी जाय, तो वे सापेक्ष ही हो सकते हैं, निरपेक्ष उन्हें नहीं कहा जा सकता। इस अवस्था में गांधी के निरपेक्ष सत्य और अहिंसा के सिद्धांत खंडित हो जाते हैं। सापेक्ष रूप से सत्य और अहिंसा को लने में निरपेक्ष सत्य का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता है।

इन आक्षेपों के संबन्ध में यहाँ विचार करना आवश्यक है। पहले तो यह मानना ही गलत है कि आजादी केवल अहिंसा के आधार पर प्राप्त हुई है। विनोबा ने भी स्वीकार किया है कि आजादी लाने में कई प्रकार के सत्त्वों का सहयोग रहा। यदि हम हम यह कहें कि हिंसा और अहिंसा—दोनों को मिलाकर आजादी मिली, तो आजादी के बाद कुछ हिंसक सत्त्वों का रहना अस्वाभाविक नहीं है। दूसरी बात जब गांधी यह कहते हैं कि साधन का ही विचार करना चाहिए फल या साध्य का नहीं, तो इसका यह अर्थ कहाँ होता है कि किसी कार्य को हम त्रिना लक्ष्य के विचार विषय ही करें। गांधी इन कथनों के द्वारा केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि साध्य की आसक्ति नहीं होनी चाहिए। अतः केवल साधन के विचार करने पर भी लक्ष्य और परिणाम की चिन्ता रहती है। इसलिए यदि अच्छे साधन से अच्छे साध्य की उत्पत्ति नहीं होती है, तो उसकी व्याख्या की जा सकती है। साध्य की साधन से स्वतंत्र मानना निराभूल है। यह कल्पना करना कि साधन अशक्य है और साध्य पूर्ण

१ उपरिचय पृ० ३०७।

२ उपरिचय पृ० ३०७।

३ उपरिचय, पृ० ३०८।

है—मनमानी बल्पना है। वास्तविक स्थिति यह है कि साधन-माध्यो के अनन्त सोपान हैं अतः साधन और माध्य सापेक्ष ही माने जा सकते हैं। ऐसा मानने पर या तो सभी अक्ष हैं या सभी पूण। यदि माध्य का जन्म अन्तिम लक्ष्य में लिया जाय, तो मचमुच साधन साध्य में कोई भेद नहीं रह जाता है क्योंकि अनेक माध्यो का स्थान इसमें आ जाता है जो साधन भी है। अतः अन्तिम साध्य को भी छोटे-छोट साध्यो से स्वतंत्र नहीं माना जा सकता। हाँ, यदि ईश्वर या रहस्यमयी सत्ता का महारा हम से, तो भन्ने ही साध्य साधन में स्वतंत्र हो जाय, परन्तु बौद्धिक धरातल पर इस उचित नहीं माना जा सकता। बुद्धि यही कहती है कि माध्य साधन से स्वतंत्र नहीं है। सत्त्ववाद का मिथ्यात अकाट्य है। गाँधी पर यह आक्षेप भी गन्त है कि उन्होंने नैतिक नियम के निर्धारण में लक्ष्य और परिणाम का विचार नहीं किया है। यदि वे लक्ष्य और परिणाम का विचार नहीं करते तो 'आरमानुभव' और स्वतंत्रता की धारणा हमें नहीं मिलती। वे सर्वोदय की कल्पना नहीं करते। सब तो यह है कि उनके नीतिशास्त्र में नियमवाद और प्रयोजनवाद का समुचित समन्वय है। उन्होंने परिस्थिति और परिणाम का पालन कर ही व्यावहारिक आहंसा का मिथ्यात दिया है। यदि वे परिस्थिति और परिणाम का विचार नहीं करते, तो विज्ञानवादी के स्थान पर निरपेक्षवादी होते जो व नहीं थे।

साधन-माध्य के सबंध निरूपण में बीज और वृक्ष की उपमा भी गलत नहीं मालूम पड़ती। यह ठीक है कि एक प्रकार के बीज से एक ही प्रकार के वृक्ष पैदा होने हैं परन्तु इसका अर्थ यह कहा निकलता कि वृक्ष 'अ' के लिए बीज 'अ' की ही आवश्यकता है? वृक्ष 'अ' (एक आम का पेड़) बीज 'ब' (उस जाति की एक गुठली) से भी उत्पन्न हो सकता है और बीज 'ब' (दूसरी गुठली) से भी उत्पन्न हो सकता है। उसी प्रकार एक माध्य के भी अनेक साधन एक निश्चित धायाम में हो सकते हैं। वस्तुतः इस प्रकार की शका इसलिए उठती है कि हम साधनो का प्रयोग 'विशिष्टता' में तथा बीज का प्रयोग 'सामान्य' के रूप में करते हैं। यदि दोनों का प्रयोग हम सामान्य अर्थ में करें, तो यह आशानी से समझ लिये जा सकता है कि अनेक माध्यो की प्राप्ति अनेक साधनो से और बुरे की बुर साधनो में ही होती है। एक साध्य अनेक साधनो में उत्पन्न होने योग्य है, परन्तु वह बिगोनी तत्त्वो से उत्पन्न नहीं होता, अनुकूल तत्त्वो से ही उत्पन्न होता है। दिली जाने के लिए चाहे हम हवाई जहाज

मे जाय या रेलगाडी से जाय—दोनों परिस्थितियों में दिल्ली तभी पहुँच सकते हैं जब दिल्ली जानेवाली गाडी या जहाज पर बैठेंगे। कल्पना घाटी गान्धी या जहाज पर बैठकर हम दिल्ली नहीं पहुँच सकते। उसी प्रकार मे यह कहा जा सकता है कि अच्छे बीज से अच्छे वृक्ष और अच्छे साधनों से अच्छे साध्य की प्राप्ति ही सबनी है।

गांधी के निग्रह के पश्चात् महाश्वाम सम्मेलन मे विनोबा ने साधन की शुद्धि के विचार का जोरदार समर्थन किया। वे गांधी के इस विचार मे महमत हैं कि शुद्ध साधनों से ही सच्चा स्वराज्य मिल सकता है। अतः साधक को साध्य से अधिक साधन का खयाल रखना ही है। उनका अनुसार 'साधन की जहाँ पराकाष्ठा होती है, वही साध्य का दशन होता है। इसलिए साधन और साध्य का भेद भी बाल्पनिक है। साधनों से साध्य शामिल होता है—इतना ही नहीं बल्कि उसका रूप भी साधनों पर निर्भर रहता है।^१ साध्य व सबब में हर व्यक्ति अपने-अपने को श्रेष्ठ मानता है अतः वह उतना मूल्यवान नहीं है जितना साधन।^२ इसलिए साधन शुद्धि का आग्रह रखना अनिवार्य है।

विनोबा उन विचारों का खडन करत हैं जो निष्क्रियता के स्थान पर सक्रियता के लिए भलाई के वाय को आदश से कम करना चाहते हैं। उनके अनुसार निष्क्रियता कपो न था जाय परन्तु अन्त-अन्त तक भलाई और सचाई का त्याग नहीं किया जा सकता है। उनकी राय मे—“शुद्ध पुत्र की निष्क्रियता मे ही महान् शक्ति होती है। निस्संदेह क्रियाशील महान् है, लेकिन सचाई और भलाई उससे भी बढ़कर है। विशेष परिस्थिति में निष्क्रिय भी रह सकते हैं, लेकिन सचाई को कभी छोड नहीं सकते।”^३ विनोबा उन व्यवहार-वादियों की भी आलोचना करत हैं जो यह मानते हैं कि प्रतिपक्षी के असत्य और हिंसा के साधन के अपनाने पर हमें भी असत्य और हिंसा का मार्ग अपनाना चाहिए। उनकी राय मे इस प्रकार की मुक्ति देनेवाले व्यक्ति सत्य से काफी दूर हैं। यदि वे प्रतिपक्षी को भूखा देखकर स्वयं भूखा रहना नहीं चाहते, तो फिर प्रतिपक्षी की बुराई की क्या नकल करते हैं? यदि प्रतिपक्षी बुरा है, तो उसकी नकल करने का अर्थ है अपने को उसके हाव मे समर्पित

१ भाषे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्यशास्त्र, पृ० १७।

२ उपरिबत, पृ० १७।

३ उपरिबत, पृ० १७।

करना । भारभ शक्ति प्रतिपक्षी के हाथ में सीप देना ।^१ विनोबा की राय में—
 “यह एक पुष्टपार्थहीन विचार है और इसमें एक दुष्ट चक्र तैयार होता है ।
 दुर्जनता का एक मिलसिला जारी हो जाता है । उसे तोड़ना ही तो हिम्मत
 करनी चाहिए और परिणाम का हिमाब लगाए बगैर निष्ठापूर्वक प्रेम करना
 चाहिए, उदारता रखनी चाहिए । आखिर सत्य, प्रेम और सज्जनता ही भाव
 रूप चीजें हैं । असत्य आदि तो अभाव रूप हैं । यह प्रकाश और अंधकार का
 झगडा है, उमम प्रकाश को डर कैना ।^२

विनोबा यह अनुभव करते हैं कि सपूर्ण देश भर के लोगों का ध्यय एक
 नहीं हो सकता । इस परिस्थिति में सच्चे और अहिंसक साधन उपयोग में नहीं
 लाने पर देश टुकड़े-टुकड़े हो सकता है ।^३ सच्ची लोकशाही की स्थापना
 साधनशुद्धि के आग्रह रखकर ही की जा सकती है ।^४ इसके लिए विनोबा इस
 बात पर बल देने हैं कि कुछ ही लोग की सही, एक समुक्त भोग्चा बनना
 चाहिए जो अपने जीवन में अच्छे ही साधन अपनाना का आग्रह रख सके । तभी
 देश के सामने एक नैतिक भोग्चा बन सकेगा ।^५ विनोबा साधन शुद्धि के विषय
 में किसी प्रकार के अपवाद को स्वीकार नहीं करते । अपवाद के लिए थोडा
 सा स्थान देना स आगे चल कर समुक्ता सिद्धांत ही समाप्त हो जाता है । अत
 वे कहते हैं—“अहिंसा का आग्रह रखने के बाद उसका अमल करने की पूरी
 कोशिश करत हुए कभी भूल हो सकती है, लेकिन पहले न ही उसके लिए
 गु जाइश न रखनी चाहिए ।^६ साधन शुद्धि का विचार एक क्रांतिकारी विचार
 है ।^७ यदि इसका ख्याल कर हम उम अपनाते हैं सवा के काय में लगते हैं,
 तो उसका प्रभाव समुक्ते विश्व पर पड सकता है ।^८

ऊपर के विवेचन से यह निश्चि होता है कि साधन-साध्य प्रश्न पर विनोबा
 की अपनी कोई विशिष्ट देन नहीं है । परंतु इनकी देन इस सिद्धांत के प्रयोग

१ उपरिचय, पृ० १८ ।

२ उपरिचय, पृ० १८ ।

३ उपरिचय, पृ० ३१ ।

४ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० १८५ ।

५ भावे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्यशास्त्र, पृ० ३३ ।

६ उपरिचय, पृ० ३४ ।

७ उपरिचय, पृ० ३४ ।

८ उपरिचय, पृ० ३४ ।

में अवश्य है। इन्होंने अपने सर्वोदय और सौम्य सत्याग्रह के विचार में गांधी की अपेक्षा साधन-शुद्धि पर अधिक बल दिया है। गांधी ने रचनात्मक कार्यक्रम और सत्याग्रह के द्वारा ही समाज-परिवर्तन करना चाहा था। परन्तु सगठन से उत्पन्न हिंसा का वे निषेध नहीं कर सके थे। सत्याग्रह आन्दोलन में भी कई जगह हिंसा उभरी थी। विनोबा ने अपन आन्दोलन में विशेषकर भावात्मक सत्याग्रह का ही प्रयोग किया है जो गांधी की अपेक्षा अधिक शुद्ध और अहिंसक है।

आत्मनिष्ठ नैतिकता या नैतिकता के मनोवैज्ञानिक आधार के अन्तर्गत निष्कर्मता और साधन-साध्य सिद्धांत का विचार प्रस्तुत किया गया क्योंकि दोनों का संबंध हमारी मानसिक स्थिति से है और नैतिकता के निवारण में इन्हें सर्वोपरि आधार माना गया है। परन्तु हमारी नैतिक साधना का अन्त कबल मनोवैज्ञानिक धरातल तक जाकर ही रहा हो जाता। इसकी क्रिया तब-तक चलती रहती है, जबतक हम अपने आत्मिक स्वप्न को प्राप्त नहीं कर लेते हैं। निष्कर्मता और साधन शुद्धि के विचार में मानसिक सतुलन होना है। परन्तु ये अपने आप में पूण साध्य नहीं हैं। इनके आधार पर हम आग के उच्च प्रकार के आध्यात्मिक जीवन में प्रवेश कर सकते हैं जिन मोक्ष, कैवल्य, निष्ठा या परम-साम्य की सत्ता देने हैं। यही हमारी आध्यात्मिक नैतिकता का लक्ष्य है।

(ग) नैतिकता का आध्यात्मिक आधार

एक मूल प्रश्न है कि हम नैतिक क्यों बनें? इसने लिए हम कोद अन्य आधार ढूँढना पड़ेगा। हिन्दू मनीषियों ने नैतिकता का सर्वोच्च आधार आध्यात्मिकता माना है। बिना आध्यात्मिकता के नैतिकता टिक नहीं सकती। इसी सदर्भ में आत्म सत्त्व का विश्लेषण, कमशास्त्र का अध्ययन तथा मोक्ष और मोक्ष-साधन का विचार आता है। गांधी ने भारतीय दर्शन में इन सिद्धांतों को मात्र स्वीकार भर कर लिया था। विन्तु विनोबा ने इन प्रश्नों पर मौलिक टंग में विचार किया है।

१ कर्म-सिद्धांत एक विवचन

गांधी और अन्य भारतीय दार्शनिकों की भांति विनोबा कमवाद में विश्वास रखते हैं तथा मोक्ष की प्राप्ति के लिए कम वर्ग में मुक्त होना अनिवार्य मानते हैं। उनके अनुसार मनुष्य के कार्यों का प्रभाव उसके नित्य पर

पन्ता है, परिणामस्वरूप उस कम की ओर कर्ता का खिंचाव होने लगता है । मद्कम रहने पर उसका फल तारक और दुष्कम रहने पर उसका फल मारक होता है । चित्त पर कम के इसी प्रभाव या वेग को विनोबा कम-वधन की सजा देन है ।^१ जबतक व्यक्ति कम वधन से मुक्त नहीं होता, जीवन की पूर्णा वस्था का अनुभव नहीं कर सकता है ।

प्रचलित कम सिद्धांत को विनोबा आलोचनात्मक दृष्टि से देखते हैं । इस सिद्धांत के अनुसार व्यक्ति के सद्कर्मों और दुष्कर्मों का प्रभाव केवल व्यक्ति तक ही सीमित रहता है, अतः उसमें मुक्त होने की साधना भी वैयक्तिक होती है । विनोबा इस दोषपूर्ण मानत हैं । उनके अनुसार दो प्रकार के कम हान हैं—व्यक्तिगत कम और सामूहिक कम । व्यक्तिगत कम का फल केवल व्यक्ति को ही भोगना पड़ता है । परंतु सामूहिक कम के अनुसार किसी कर्म का प्रभाव केवल व्यक्ति पर ही नहीं पड़कर पूरे समाज पर पन्ता है । अर्थात् किसी व्यक्ति के पाप-पुण्य का फल केवल उस ही नहीं मिलता उसका फल सारे समाज को भोगना पड़ता है ।^२ विनोबा ने इसे उदाहरणों से और स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है । परिवार के किसी एक व्यक्ति की गलती का फल समूचे परिवार को भोगना पड़ता है, किसी गिरोह का एक व्यक्ति गलत काम करता है, तो उसका फल समूचे गिरोह को मिलता है लापरवाही से किसी लडके द्वारा बीड़ी पीकर फक देने से केवल उसीका घर नहीं जलता समूचा गांव जलता है—तो यह सोचना उचित ही है कि दूसरे के सुकर्मों और दुष्कर्मों का फल हम भोगना पड़ता है और हमारे कर्मों का फल समूचे समाज को मिलता है । अतः कम वधन-मुक्ति की साधना सामूहिक होगी । यहाँ एसी युक्ति दी जा सकती है कि हम अपने पूर्व जन्म के पाप के कारण ही दूसरे के पाप का ओष पुण्य का कारण ही दूसरे के पुण्य का फल भोगने हैं । परंतु विनोबा की राय में यह दूर का अक्षय है जो उचित नहीं है । वास्तविकता यह है कि मानव जीवन में केवल व्यक्तिगत जिम्मेदारी ही नहीं है सामाजिक दायित्व भी है ।^३ सामूहिक दायित्व के निर्वाह नहीं करने से उसका फल भोगना पन्ता है ।

१ विनोबा चिन्तन अंक ३१ पृ० ३२० ।

२ विनोबा चिन्तन, अंक ७ पृ० २१ ।

३ उपरिक्त, पृ० २० ।

अन्य भारतीय दार्शनिकों की भाँति विनोबा तीन प्रकार के कर्म—प्रारब्ध, अनारब्ध और सचीयमान को स्वीकार करते हैं। अनारब्ध और सचीयमान कर्मों का क्षय आत्मज्ञान से होता है, परंतु प्रारब्ध का क्षय भोग से ही होता है।^१ अपवादस्वरूप ईश्वर की कृपा होने से प्रारब्ध का क्षय भी बिना भोग का हो सकता है।^२ विनोबा की राय में ईश्वर गलत काम करने पर प्रेमवश सजा देता है, दण्ड की नीति से नहीं, अतः पश्चात्ताप करने पर वह क्षमा कर सकता है। ईश्वर केवल न्यायप्रिय ही नहीं कृपावान भी है। यदि राष्ट्रपति सुप्रीम कोर्ट के द्वारा दिये गये प्राणदण्ड को बदल सकता है, तो ईश्वर प्रारब्ध कर्मों के भोग से क्यो नही मुक्त कर सकता ?^३ वह हम सामूहिक कर्म के फल से भी मुक्त कर सकता है।^४ विनोबा का सामूहिक कर्म का सिद्धांत वैज्ञानिक युग की देन है। विज्ञान ने देश काल की दूरी को सीमित कर दिया है। तरह-तरह के विद्युत्सक अन्त्र शस्त्र बन चुके हैं जिनका विश्वव्यापी प्रभाव हो सकता है। इस परिस्थिति में सामूहिक दायित्व के सिद्धांत का महत्त्व स्वयं स्पष्ट हो जाता है। सामाजिक दायित्व का अनुभव करना आधुनिक समाज की ज्वलन्त आवश्यकता है। यदि हम अपने पड़ोसियों की समस्या के प्रति संवेदनशील नहीं हैं, तो इसका प्रभाव स्वयं के जीवन पर पड़े बिना नहीं रह सकता। अतः विनोबा का सामूहिक कर्म का सिद्धांत उनकी अपनी मौलिक देन है। परंतु 'ईश्वर कृपा के आधार पर प्रारब्ध के भोगों का क्षय'—भावना को भंग ही स्पष्ट करता हो, वृद्धि को नहीं जँचती है।

(२) मोक्ष और उसकी साधना

(क) मोक्ष का स्वरूप—अन्य पुण्यादों की तुलना में विनोबा मोक्ष को सर्वाधिक निर्दोष मानते हैं। अथ और काम के सवन से सफलता और विफलता दोनों में हाति है, धर्म की साधना में सूक्ष्म पालन से मोक्ष लेकिन स्थूल पालन से स्वर्ग का भौतिक पुख मिलता है। परंतु मोक्ष की साधना में सफलता और विफलता दोनों में लाभ है क्योंकि ईश्वर धर्म में भी उपर है, उसकी भक्ति में हार या जीत हो, तो भी परिणाम एक ही है—मोक्ष।^५ अतः जीवन की

१ उपरिबन्ध, पृ० ८६।

२ उपरिबन्ध, पृ० २०।

३ गांधे, विनोबा, माध्यमसूत्र, पृ० २७।

४ विनोबा चिन्तन, अंक ७ पृ० २१।

५ विनोबा-चिन्तन, अंक ११, पृ० १३०।

सभी प्रकार की नैतिक साधनाओं का लक्ष्य है मोक्ष को प्राप्त करना। मोक्ष के अर्थ में भी अरविन्द के विचार का विनोबा खण्डा करते हैं। श्री अरविन्द के अनुसार मोक्ष समाप्ति नहीं साक्षात् रूप से ईश्वर के पास पहुँच कर अनुभव करने की अवस्था है। मोक्ष का अनुभव लेखक फिर मनुष्य नीचे पाणी के छोर में जाकर उसमें ऊपर रहकर उसकी मदद करता है।^१ विनोबा के अनुसार मोक्ष ईश्वर और उसकी प्राप्ति की अवस्था है।^२ यहाँ तक अरविन्द से उल्टा साम्य है। परंतु वे अरविन्द की सद्भाव और उत्तार को भाषा को काव्यात्मक मानकर खंडन करते हैं।^३ मोक्ष की अवस्था में हमारी स्थिति में कुछ भी सद्भाव उत्तार की त्रिमा नहीं होती, हम अपनी ही जगह पर रहते हैं। इसी प्रकार आत्मा के पक्ष में कहा जा सकता है कि आत्मा में सद्भाव उत्तार नहीं होकर उसकी पहचान होती है।^४ अतः मोक्ष का यही अर्थ है—आत्म-सद्भाव की अवस्था जिसे मनुष्य की सारी वृत्तियाँ छोड़ जाती हैं और वह पूर्ण निवृत्ति की अवस्था को प्राप्त करता है,^५ परंतु शोक संघट्ट का कार्य करता रहता है। विनोबा की राय में मोक्ष न तो स्वयं सच्चिदानंद की अवस्था है और न निष्क्रियता की। यह प्राणी की सूक्ष्म विद्या की अवस्था है जिसका परिणाम अधिक शक्तिशाली और व्यापक होता है।

विनोबा का यह विश्वास है कि शरीर रहते हुए हम मुक्ति को प्राप्त करना अनुभव नहीं कर सकते हैं।^६ क्योंकि जयसत शरीर कायम रहता है तबतक उसमें राग-द्वेष का कुछ न कुछ मात्रा में रहना अनिवार्य है।^७ परंतु पूर्ण मुक्ति का अनुभव पूर्णरूपेण राग-द्वेष में समाप्त होने के बाद ही हो सकता है।^८ जो देहत्याग के बाद ही संभव है। विनोबा की राय में मोक्ष आत्मज्ञान की अवस्था

१ विनोबा-चिन्तन, अंक १, पृ० १७-१८।

२ विनोबा चिन्तन, अंक १५, पृ० १३०।

३ विनोबा-चिन्तन, अंक १, पृ० १०।

४ उपरिवत्, पृ० ११।

५ उपरिवत्, पृ० १०।

६ मोक्षार, रात्रि ६ दिवस विनोबा साक्षात्, (आत्मशास्त्र-सर्व विद्या अधि प्रकाशन),

७ विनोबा-चिन्तन, अंक ३१, पृ० ३०।

८ विनोबा चिन्तन, अंक ७, पृ० २६।

है। आत्मज्ञान ही मोक्ष है और जहाँ आत्मज्ञान है वहाँ आनन्द भी है।^१ परन्तु मोक्ष का आनन्द भौतिक और शारीरिक सुख के आनन्द से गुणात्मक दृष्टि से भिन्न है।^२ मोक्ष की कल्पना सामूहिक ही हो सकती है। विनोबा की राय में 'मेरी-मुक्ति'^३ आत्मविरोधी पद है क्योंकि 'मैं' भाव आते ही बंधन होना स्वाभाविक है। यह विनोबा की मौलिक मुक्ति है। अन्य भारतीय दार्शनिकों की भाँति विनोबा जीवन-मुक्ति और विदेह मुक्ति—दोनों को मानते हैं। जीवन मुक्ति सूक्ष्म कमयोग की अवस्था है।

(ख) मोक्ष-साधन

१ सूक्ष्म कमयोग मोक्ष साधन के रूप में सूक्ष्म कमयोग की साधना विनोबा आवश्यक मानते हैं क्योंकि सूक्ष्म कमयोग के द्वारा ही जीवन-मुक्ति मिल सकती है। अतः यह सूक्ष्म कर्मयोग की क्रिया को समझना अपेक्षित है। विनोबा की राय में सूक्ष्म-कमयोग में स्थूल क्रिया कम होती है, परन्तु हृदय शुद्धि का कार्य अधिक होता है।^४ हृदय की शुद्धि के कारण थोड़े-से कर्म धरवा मात्र उपस्थिति से ही कर्म की शक्ति बढ़ जाती है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार होमियोपैथी की दवा को छोटाई करने से दवा की ताकत बढ़ जाती है और स्थूल परिमाण कम हो जाता है। सूक्ष्म कमयोग में क्रिया को अपेक्षा वाणी, भाव और चिंतन का महत्त्व अधिक होता है।^५ अतः इसमें हमारी "वाह्य संवेदना, सहानुभूति, और अभिनन्दन मानसिक तथा आन्तरिक सहानुभूति, अभिनन्दन में परिणत हो जाती है।"^६ साधक में किसी भी प्रकार की अहंक्रति, सकल्प और कामना नहीं होती।^७

सूक्ष्म कमयोग में साधक सृष्टि से विमुक्त नहीं होता है। विनोबा की राय में इससे हम सृष्टि की ओर अभिमुख होते हैं। इसमें ईश्वर का 'अभिध्यान'

१ चावे, विनोबा, विचार पोथी, पृ० १४।

२ शोहार, राजेन्द्र मिह, विनोबा-संवाद, पृ० १६।

३ विनोबा चिन्तन, अंक १४, पृ० ११।

४ उपरिवन्, पृ० १२।

५ उपरिवन्, पृ० २०-२१।

६ उपरिवन्, पृ० २०।

७ उपरिवन्, पृ० ११।

८ उपरिवन्, पृ० २७।

(सृष्टि को सामने रखकर ध्यान करना) किया जाता है।^१ इसीलिए विनोबा सूक्ष्म कमयोग में प्रवेश करने के बाद से (१९६६) ग्रामदान, शान्तिमेला और ग्रामाभिमुख खादी की ओर अभिमुख रहना चाहते हैं, उसमें स्वयं कुछ करना नहीं चाहते। अब तो वे आश्रम की परिधि से भी बाहर जाना नहीं चाहते। इसी प्रकार कोई भी योगी अपनी स्थूल भक्ति, ज्ञान, ध्यान इत्यादि को छोड़कर, उसके आंतरिक या सूक्ष्म रूपों का पालन करता है।^२ अपने स्थूल कर्मों का त्याग करते-करते योगी अपने को सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतर, और शून्य की अवस्था में परिणत कर देता है। ऐसे मुक्त पुरुष के द्वारा सृष्टि की मवा अनन्त रूप में होती है ठीक उसी प्रकार जिम प्रकार सूर्य के बिना साक्षात् सहयोग के भी हमने अनन्त कार्य होने रहते हैं। सूक्ष्म कमयोग की महानता विनोबा की अपनी मौलिक देन है। अबतक 'कर्मयोग' की धारणा आई थी लेकिन 'सूक्ष्म कमयोग' की नहीं।

२ सामूहिक समाधि जैसा हम देख चुके हैं कि विनोबा के अनुसार सामूहिक कम और सामूहिक मोक्ष होते हैं, अतः सामूहिक मोक्ष की प्राप्ति सामूहिक रूप से मावना करने पर ही हो सकती है। इस सामूहिक समाधि कहते हैं। सामूहिक समाधि की चर्चा यद्यपि प्राचीन ग्रन्थों में भी है परंतु प्रेरणा गांधी और विनोबा के विचारों में अद्विष्ट है। विनोबा प्राचीन आध्यात्मिक साधना को नुटिपूर्ण मानते हैं जिसमें साधक 'विद्या' और 'मुक्ति' के सबंध में भी 'मैं' और 'मेरा' से ऊपर नहीं उठ पाते हैं तथा उन्हें सीमित बना देते हैं। 'मैं' के स्थान पर 'हम' की साधना का विचार ही विनोबा के अनुसार सामूहिक समाधि है।^३

'समाधि' का अर्थ है "समत्वयुक्त चित्त"। "जिस चित्त में विकार स्पर्श नहीं, अहता-ममता नहीं, सकुचित्त भाव नहीं", ऐसा वैज्ञानिक चित्त समाधि कहलाता है।^४ सामूहिक-समाधि में सारा समूह अपनी मन की अवस्था में ऊपर उठ जाता है। इस भूमिका में आनंद पर व्यक्तिगत, साम्प्रदायिक, जातीय, अथवा राष्ट्रीय अहंकार समाप्त हो जाते हैं तथा संपूर्ण समाज स्वतंत्र चिंतन और

१ उपरिबन्ध, पृ० ९।

२ उपरिबन्ध, पृ० १५।

३ भावे, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ४५।

४ विनोबा-चिन्तन, अंक २६-२७, पृ० ८९-९०।

तटस्थ निर्णय के अडधार पर चलता है।^१ इसमें साधना का विषय सामुदायिक सेवा है।^२ जिसमें समाज के भौतिक कल्याण के अतिरिक्त, नैतिक और आध्यात्मिक विकास की चिंता की जाती है। सामुदायिक सेवा के पीछे भी व्यक्तिगत साधना का विचार न रखकर सामुदायिक साधना का लक्ष्य रहता है।^३ अतः इसमें व्यक्तिगत स्वार्थ और साधना सामूहिक स्वार्थ और साधना में परिणत हो जाते हैं।

सामूहिक समाधि में एकरसता होती है। इसमें किसी भी प्रकार का द्वैत नहीं रहता। जो समाधि हम अपने लिए चाहते हैं वही समाधि समाज के लिए भी चाहते हैं। रामकृष्ण के भक्त बहने हैं—“आत्मनोहिताय, जगत सुखाय च।” इसका अर्थ हुआ कि वे ‘अपने लिए तो हित की साधना करते हैं परन्तु समाज के लिए सुख चाहते हैं।’^४ इसमें एक द्वैत रह जाता है। प्रश्न है कि अगर अपना हित सोचेंगे, तो जनता का हित क्यों नहीं सोचेंगे? इसलिए कि किसी की इच्छा के विरुद्ध हम उभरकर हित लाद नहीं सकते। यह साधक की मर्यादा है। इसीलिए अब भक्ति को भी सर्वोदय में रूपांतरित करना होगा। विनोदा का कहना है कि “रामकृष्ण को जो समाधि लगी थी उसे अब हमें सामाजिक बनाना है।” यही ज्ञानदेव ने यह दिया है—“बुद्धि ये बैभक्त अण्य नाहि दूजे।” इसलिए प्रह्लाद ने बर मागा था—“मैं अकेला मुक्त होना नहीं चाहता हूँ।” मोक्ष अकेले पाने की वस्तु है भी नहीं। ‘मैं’ के आते ही ‘मोक्ष’ भाग जाता है। “मेरा मोक्ष” यह वाक्य ही, व्यापातक है। यहाँ विनोदा के विचार का काष्ठ के नैतिक सार्वभौमवाद से सम्बन्ध है जिसमें उची कार्य को उचित की सज्ञा दी जाती है जो सभी के लिए लागू हो सके। विनोदा की राय में किसी कार्य को उचित-अनुचित, लाभप्रद और हानिप्रद सिद्ध करने के पढ़ते उसे सार्वजनिक बनाकर देखना चाहिए। यदि परिणाम ठीक आता है, तो कर्म उचित है, और आत्मघातक होने पर अनुचित। भोख माँगना और हिंसा करना अनुचित इसलिए है क्योंकि सभी व्यक्ति इनकी साधना शुरू कर दें,

१ उपरिखत्, पृ० ११।

२ विनोदा-चिन्तन, अंक २३, पृ० ५१४-१५।

३ उपरिखत्, पृ० ५१४-१५।

४ विनोदा चिन्तन, अंक २९ २७, पृ० ८८।

तो इनका अस्तित्व ही समाप्त हो जायगा ।^१ वस्तुतः विनोबा व्यक्ति और समाज की मौलिक एकता में विश्वास करते हैं । अतः व्यक्ति के लिए जो श्रेष्ठकर है वही समाज के लिए भी है ।

सामूहिक समाधि में ब्रह्मविद्या को गुप्त रखने की योजना नहीं है । इसमें ब्रह्म-विद्या वा अनुभव किया जाता है, सत्ता के द्वारा बताये गये ज्ञान को पहचान कर उसे नया रूप देकर, समूचे समाज में उसका व्यापक प्रयोग किया जाता है ।^२ विनोबा की राय में—“जैसे वैज्ञानिक प्रयोगशाला में प्रयोग करता है और उसका कुछ नतीजा आने पर उस समाज पर लागू किया जाता है—वैसे ही जाध्यात्मिक प्रयोग पहले व्यक्ति के जीवन क्षेत्र में किये जाते हैं और फिर समाज में लागू किये जाते हैं ।”^३ ऐसी समाधि में हम स्थायी अपरिवर्तनीय, अखण्ड और जमीन स्थिति में जीने हुए पड़ोसियों को संवा करते हुए, “पगेसिया पर अपने जैसा प्रेम करो” का चिंतन करने-करत, वैसी अनुभूति प्राप्त करने लगते हैं ।^४ यहाँ अह के नाश होने से व्यक्ति के नाश हम नष्ट हो जाने हैं फिर भी अमीमता और मुक्ति की ओर हम आगे बढ़ने जाते हैं । अन्त में हमारी अनुभूति सहज भाव से फैलती जाती है और क्रम-क्रम में विश्व का परिवर्तन होने लगता है ।^५ इस समाधि में कोई क्लेश, दगा, फवाद यदि नहीं होंगे, सबका समाधान होता है ।^६ इस समाधि की अनुभूति का बाधक तत्त्व अविद्या और परिस्थिति की प्रतिकूलता है ।^७

सामूहिक समाधि की धारणा विनोबा की मौलिक देन है यद्यपि इसका बीज-तत्त्व गांधी के नीति और धर्म के सामूहिक और सर्वव्यापक विनियोग में है । यह आधुनिक विज्ञान और युग के अनुकूल है । आज मोक्ष व्यक्ति को समस्या नहीं है, समाज की समस्या है । हर व्यक्ति समाज की वर्तमान स्थिति में असंतुष्ट है तथा उसके दोषों का निराकरण के लिए चिंतित है । समाज की दुर्गायों अधिकतर समाज कद्रित है । समस्त समाज द्वारा साधना में ही इन्त

१ भावे, विनाया, सर्वोदय-विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १११-१२ ।

२ विनोबा-चिंतन, अंक १४, पृ० १० ।

३ उपरिबत, पृ० ८७ ।

४ भावे, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० २८ ।

५ उपरिबत, पृ० २५-२६ ।

६ विनोबा चिंतन, अंक २५, पृ० २९ ।

७ उपरिबत, पृ० ३३ ।

उन्मूलन हो सकता है। सामाजिक वृत्ति के विकास में ही सच्चा मोक्ष प्राप्त हो सकता है। देहमुक्ति कोई मुक्ति नहीं, अहंकार मुक्ति ही मुक्ति है।

३ साम्ययोग मोक्ष की सत्रना के लिए भारतीय दर्शन में कई प्रकार के योगों की चर्चा हुई है। शंकरानन्दयोग, रामानुज भक्तियोग, लोकमान्य तिलक कर्मयोग, और गांधी अनात्मिक-योग को मोक्ष का मानव मानते हैं। अतएव इनकी राय में गीता की शिक्षा उक्त योगों की है। विनोबा के अनुसार साम्य-योग ही मानव जीवन के चरम लक्ष्य की प्राप्ति का मार्ग है। ज्ञान, धर्म, भक्ति और अनात्मिक द्रव्यादि व्यावर्तक चीजें हैं। इनके द्वारा हमारे जीवन में सुरक्षा मिल सकती है, परन्तु वास्तविक प्राप्य वस्तुओं का निदर्शन नहीं हो सकता। संपूर्ण जीवन का रहस्य व्यावर्तक और भावात्मक दोनों तत्त्वों की साधना में सन्निहित है जो हमें साम्ययोग में प्राप्त होता है।^३

‘साम्ययोग की धारणा का विकास विनोबा वेद, ब्रह्मसूत्र, मनुस्मृति, सन्तवचन, और श्रीमद्भागवत् गीता की शिक्षा के आधार पर करते हैं। साम्ययोग का उद्देश्य साम्य की प्राप्ति करना है। साम्य का अर्थ है सतुल्य स्थिरता एकता अथवा तादात्म्यता। य अर्थ जीवन के संपूर्ण आयामों के लिए ग्राह्य है। इसलिए साम्ययोग के आधार पर आत्मिक सामाजिक, नैतिक मानसिक, वैज्ञानिक तथा आध्यात्मिक साम्य की प्राप्ति की जा सकती है। साम्य की प्रक्रियाएँ भिन्न भिन्न हो सकती हैं परन्तु इन सभी प्रक्रियाओं की एक ही मिलन बिन्दु साम्य है।^४ सन्यास के द्वारा सभी प्रकार की आसक्तियों का त्याग होता है। योग के द्वारा सभी प्रकार के साधना का सतुल्य होता है। परन्तु दोनों के द्वारा हमारे चित्त में साम्य उत्पन्न होता है जो अथ साम्य की सिद्धि में सहायक है। साम्य योग में सन्यास और योग दोनों एकरूप उपस्थित होते हैं इसलिए भी साम्य होता है।^५

साम्ययोग का आधार समन्वय का तत्त्वज्ञान है।^६ समन्वय के तत्त्व-ज्ञान पर ही व्यक्ति और समाज की बुनियाद कायम रह सकती है अतः साम्ययोग

३ भावे विनोबा, साम्यसूत्र, पृ० ९।

२ उपरिबन्ध, पृ० ९।

३ विनोबा चिन्तन, अंक १० ११, पृ० ३८।

४ उपरिबन्ध पृ० ३८।

५ उपरिबन्ध पृ० ३७।

मे कई प्रकार के समन्वय देखे जाते हैं। आत्मा और शरीर का समन्वय, व्यक्ति और समाज का समन्वय, सभी प्रकार के तत्त्वज्ञान का समन्वय, योग और सन्ध्या का समन्वय तथा सगुण निर्गुण का समन्वय साम्य योग के सार हैं। साम्ययोग की प्रक्रिया में पहले शारीरिक, मानसिक, सामाजिक, आर्थिक, नैतिक इत्यादि अथवा साम्या की स्थापना का प्रयत्न किया जाता है।^१ परन्तु इनकी स्थापना विवेक के आधार पर की जाती है।^२ कृत्रिम प्रक्रिया के द्वारा साम्य की स्थापना नहीं हो सकती, इसमें साम्य के बदले विषमता पैदा होती है।^३ साम्य का अनुभव एकरसता में नहीं, मूर्च्छित को जनेकताओं के मध्य होता है।^४ साम्य स्थापित करने के समय व्यक्ति के सम्भार का ख्याल रखना आवश्यक है। अतः साम्य का अर्थ गणितात्मक साम्य नहीं है।^५ गणितात्मक साम्य में दुनियाँ का आनन्द ही समाप्त हो जायगा। साम्य में सभी का समाधान होता है, 'साम्य समाधान'।^६ अतः साम्य स्थापित करने के मूल में प्रेम है। इसका अच्छा उदाहरण परिवार में मिलता है जिसमें एक दूसरे के प्रति प्रेम रहता है परन्तु सभी के लिए सब कुछ समान नहीं होता। परिवार के हर व्यक्ति की उन्नति और क्षमता विभिन्न-भिन्न होती है। इसीके अनुसार उह उपभोग और काम का दायित्व मिलता है। विनोदा समाज में इसी प्रकार के साम्य की स्थापना करना चाहते हैं जिसमें समाज के सभी व्यक्तियों का समाधान हो। अतः उनके अनुसार साम्य सामूहिक संप्रतिष्ठा का विषय है।^७ सामाजिक साम्य की भाँति ही हमें अपने जीवन में अन्य अथवा साम्यो की स्थापित करने की आवश्यकता पड़ती है। परन्तु अबल अथवा साम्यो की स्थापित करना ही मानव का लक्ष्य नहीं है। इन अथवा साम्यो की स्थापित करने में परम साम्य का दर्शन होता है^८ जिसे ब्रह्म साम्य भी कह सकते हैं। परम साम्य पहले से ही स्थापित

१ भावे, विनोदा, साम्यसूत्र, पृ० १२ ।

२ भावे, विनोदा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ६६ ।

३ विनोदा-चिन्तन, अंक ५६, पृ० २११ ।

४ भावे, विनोदा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० ६६ ।

५ उपरिचर, पृ० ६६ ।

६ उपरिचर, पृ० ६६ ।

७ विनोदा-चिन्तन, अंक ५४, पृ० १०-११ ।

८ भावे, विनोदा, साम्यसूत्र, पृ० १२ ।

कहते हैं। व्यक्तलिंग और अव्यक्तलिंग—शैली नाम की अवस्थाएँ हैं। एक म ज्ञान प्रकट रूप से रहता है, दूसरे में गुप्त रूप में। वैम ज्ञानी जा स्थूल रूप से कर्म कम करते हैं परन्तु जिनकी वाणी स प्रति क्षण ज्ञान ही व्यक्त होता ही व्यक्तलिंग ज्ञानी कहलाते हैं। परन्तु जिनका नाम गुप्त रहता है, परोपकार व काम में वे सदा तल्लीन रहते हैं थाडा कभी व ज्ञान की बात करते हैं, व अव्यक्तलिंग ज्ञानी कहलाते हैं। इसी प्रकार कमयोग की दृष्टि में जो चौबीसा घट कम में रत रहते हैं वे व्यक्तलिंग कर्मयोगी तथा जो खुद तो कर्म नहीं करत परन्तु दूसरा के कर्म के लिए प्रेरणागत का काम करते हैं वे अव्यक्तलिंग कर्म योगी कहलाते हैं। इस प्रकार ज्ञानी और कमयोगी में कोई भी भेद नहा है। जो व्यक्तलिंग कमयोगी हैं वे अव्यक्तलिंग ज्ञानी हैं। एक अकर्म में कर्म को प्रेरित करते हैं दूसरा कर्म में अकर्म का अनुभव करते हैं।^१ इस प्रकार विनोबा के अनुसार अकर्म जो मानसिक साम्य की स्थिति है, कम स विरग नहा है। कम ही उसकी जननी है। अत साम्य का साधना में यह आवश्यक है।

(घ) गुण विकास मास्य की प्रकृति के त्रैगुण्य सिद्धांत को मानते हुए विनोबा साम्य की स्थापना के लिए प्रकृति का शोषण, अर्थात् विस्र के सत्व, रज और तम—तीना गुणा का शोषण आवश्यक मानते हैं। जीवन की योजना में वे इन तीनों का उचित स्थान देना चाहते हैं।^२ अर्थात् "सत्व गुण की पटरी पर रजोगुण के इजन को बढाना चाहिए जिससे तमोगुण के ल्ब्व भाग बढ सक।^३ इस योजना में योग-सा भी उलट-फर करन पर जीवनरूपी गांधी आगे नहीं बढ सकती है।

सत्वगुण का लक्षण ज्ञान है।^४ इसके आधार पर जीवन की बुनियाद टालन से हमारा जीवन ठीक रहता है। यह हमारे जीवन में दिशानिर्देशन का काम करता है। परन्तु ज्ञान के साथ ही अहंकार रूपी अशुद्धिया मिली रहती हैं।^५ अत दिनप्रता^६ तथा ईश्वर भक्ति^७ के द्वारा हम इनका शोषण

१ उपरिवत् पृ० ३६।

२ उपरिवत् पृ० ४४।

३ उपरिवत्, पृ० ४५।

४ उपरिवत्, पृ० ६१।

५ उपरिवत् पृ० ६१।

६ उपरिवत्, पृ० ६३।

७ उपरिवत् पृ० ६७।

कर सकते हैं। रजोगुण का स्वभाव है मन और शरीर में गति लाना।^१ जीवन के लिए शरीर-इन्द्रिय और मन का वेग आवश्यक है, परंतु इनका नियंत्रण भी आवश्यक है। अन्यथा हमारी जीवन-यात्रा निश्चित दिशा में जागे नहीं बढ़ सकती है। रजोगुण के शोषण के लिए स्वप्न का पालन आवश्यक है। “वेगस्य शमन स्वप्नेण।”^२ मन का गतिशील होना स्वाभाविक है, अतः उसे कोई निश्चित वस्तु मिलनी ही चाहिए और वह है स्वप्न। तमोगुण का स्वभाव है आलस्य और जडता। इसके शोषण के लिए शरीर-श्रम और गाढी निद्रा का विधान है। “श्रम सजात वारिणा”,^३ और “यतिप्रमाद अतन्द्रा।”^४ शरीर-श्रम में आलस्य दूर रहता है तथा रात में ठीक नींद आती है। मन प्रसन्न रहता है। शरीर-श्रम नहीं करने में नींद के बदले तन्द्रा की अवस्था में हम रहते हैं। तन्द्रा के कारण प्रमाद बढ़ता है, अतः प्रमाद को अतन्द्रा से ही जीता जा सकता है। इस प्रकार प्रकृति के तीनों गुणों के शोषण में माम्य की प्राप्ति में सहायता मिलती है।

(ग) निष्कर्ष साम्ययोग की साधना में उपयुक्त चार साधनों को मोक्ष और अध्यात्म दोनों का साधन मान सकते हैं। जैसा हम पहले देख चुके हैं कि आत्मानुभव और ईश्वर-प्राप्ति ही मोक्ष है जिसमें आन्तरिक व्यापक चैतन्य का अनुभव होता है। साम्ययोग की वरम परिणति ब्रह्मानुभूति में होती है जिसके अन्तर्गत अन्तर्बहिः सभी वस्तुएँ आ जाती हैं। इसमें पूरे ब्रह्माण्ड के एकत्व का अनुभव होने लगता है। इसी को विनोबा परममाम्य अथवा अध्यात्म कहते हैं। अर्थात् अपने में पहचाना जाता है।^५ अतः हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि साम्ययोग की साधन साध्य श्रु खलाओं में धर्म और मोक्ष भी परम-साध्य के साधन हैं जो नैतिकता का सर्वश्रेष्ठ प्रत्यय या निश्चय है। समस्त अपर साम्यों की साधना का यही लक्ष्य है।

गांधी और विनोबा के समस्त नैतिक सिद्धांतों को देखने से यह लगता है कि गांधी ने सामाजिक नीति और धर्म को सामान्य ढंग से अहिंसा के आधार पर स्थापना की थी। इन नीति और धर्मों की गहराई में प्रवेग करने का प्रयास उन्होंने नहीं किया था। विनोबा ने गांधी के नीति धर्म में दो

१ उपरिबत्, पृ० ४९।

२ उपरिबत्, पृ० ७८।

३ उपरिबत्, पृ० ७२।

४ उपरिबत्, पृ० ७७।

५ विनोबा चिन्तन, अंक ४४-४५, ४६ पृ० ३४७।

द्वारा आत्म विकास और दूसरों का कल्याण होता है वह नैतिक कर्म है।^१ विशुद्ध नैतिकता में गांधी परमार्थ^२ और निष्कर्मता^३—दोनों को देखते हैं। नैतिक नियम के सबंध में भी उनके अपन विचार हैं। उनके अनुसार नैतिक नियम राज्य और अन्य दैशिक तथा कालिक नियम से भिन्न है। पहले प्रकार के नियम बाह्य नियम होते हैं, परंतु नैतिक नियम का सबंध हृदय से है।^४ यह हमारे अन्तर्गत स्थित ईश्वर का नियम है और हममें व्याप्त तथा सर्वोच्च^५ नियम है। यह नियम मता से भिन्न अपरिवर्तनीय नियम^६ है जिसका ज्ञान सब को समान रूप से नहीं होता। ज्ञान नहीं होने पर भी इसकी सत्ता समाप्त नहीं होती जिस प्रकार सूर्य को नहीं देखने से उसकी सत्ता समाप्त नहीं होती है।^७ गांधी के विचार में आंतरिक नियमवाद और नैतिकता के जन्मजात प्रत्यय का सिद्धांत छिपा है। इन दोनों प्रकार के सिद्धांतों की इन दिनों काफी आलोचना हुई है। नीतिशास्त्र में प्रमाणीकरण की आधुनिक पद्धतियाँ बाह्य अनुभव की प्रामाणिकता की अपेक्षा रखती हैं। परंतु गांधी के नैतिक नियम के प्रत्यय का आनुभविक प्रमाणीकरण नहीं हो सकता। अतः आधुनिक नीतिशास्त्र के दृष्टिकोण से इनका महत्त्व नगण्य है। परंतु जीवन-वृत्त की दृष्टि से यह महत्त्वपूर्ण है। नीतिशास्त्र का मुख्य विषय केवल नैतिक प्रत्ययों और वाक्यों का प्रमाणीकरण ढूँढना नहीं बल्कि नैतिक कर्तों का उचित निर्देशन करना भी है। गांधी ने जोने की दृष्टि से नैतिकता पर विचार किया है। इस दृष्टिकोण से आंतरिक आवाज ही दैनिक जीवन में अविद्यमान अनौचित्य का विवक कर सकता है। फिर नैतिक प्रत्ययों और वाक्यों को पूर्णरूपेण तथ्यात्मक प्रत्ययों और वाक्यों में हम परिणत भी नहीं कर सकते। जीवन का मूल्य प्रवहमान है, उसकी पकड़ तो जाने से ही हो सकती है, केवल बौद्धिक ज्ञान प्राप्त करने से नहीं। इस प्रकार धर्म और नैतिकता—दोनों में कोई मौलिक भेद नहीं रह जाता है। अविद्यमान-अविद्यमान हम इतना ही कह सकते हैं कि धर्म का सीधा सबंध हृदय के भावों में और नैतिकता का सीधा सबंध हमारे आचरण से है।

1 *Ibid* p 9

2 *Ibid*, p 9

3 *Ibid*, p 22

4 *Ibid*, p 18

5 *Ibid*, p 19

6 *Ibid* p 17

7 *Ibid*, p 17

गांधी के अनुसार धर्म और नैतिकता—दोनों एक दूसरे की अपेक्षा रखते हैं। बल्कि यह कहा जाय कि वे एक दूसरे के पूरक हैं। नैतिकता के पालन के लिए धार्मिक भावों का रहना अनिवार्य है। यद्यपि समसामयिक नीतिशास्त्री इस विचार से सहमत नहीं हैं। कर्ट बायर के अनुसार नैतिकता का अन्तिम कारण समूह के हित का ब्याल रख कर अपने स्वार्थ को जीतना है।¹ प नैतिकता के पालन के लिए स्वसमर्थक युक्ति (Self Supporting reason) पर बल देने है। परंतु गांधी धर्म को नैतिकता का आधार इसलिए मानते हैं, क्योंकि नैतिकता के पालन में कभी-कभी हमें असह्य वेदनाओं को सहना पड़ता है, अनेक त्याग करने पड़ते हैं, कभी-कभी पिता, परनी, मित्र और दुनिया के विरुद्ध बाबाज उठानी पड़ती है। ऐसी विरुद्ध घड़ी में ईश्वर-विश्वास तथा धर्म के सिवा दूसरी कोई वस्तु नहीं है जो हमें शक्ति प्रदान कर सके। इसीलिए वे कहते हैं—“नीति रूपी बीज को जबतक धर्म रूपी जल का मिचन नहीं मिलता, तबतक उसमें अकुर नहीं फूटता। पानी के बिना वह बीज सूखा ही रहता है और लंबे अरसे तक पानी न पाये, तो नष्ट भी हो जाता है।”² इसी प्रकार धर्म के लिए भी नैतिकता का आधार चाहिए। शायद इसीलिए दुनियाँ के बड़े-बड़े धर्मों की नैतिकता के नियम समान ही हैं तथा सभी धर्म-संस्थापकों ने एक स्वर से नैतिकता को धर्म का आधार माना है।³ धर्म और नैतिकता के इस परस्पर

1 “We should be moral because being moral is following rules designed to over-rule self-interest whenever it is in the interest of everyone alike that everyone should set aside his interest”—Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, (New York, Cornell University Press, 1964), p 314

2 Narayan, Shriman, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol IV, p 22

3 “The founders of the religions have also explained that morality is the basis of religion. If a foundation is removed, the superstructure falls to the ground, similarly if morality is destroyed, religion which is built on it, comes crashing down”—*Ibid*, pp 22-23.

निर्भरता को देख कर गदरी न इन दोनों को एक ही नाम से पुकारने में किसी प्रकार की गलती नहीं देखी। फिर भारतीय परम्परा में तो धर्म और नैतिकता दोनों एक ही हैं।

धर्म और नैतिकता की एकता में शायद गाँधी के मानव साध्य की एकता का संकशास्त्र छिपा है। नैतिकता साधन और धर्म साध्य माना जा सकता है। परन्तु हमारे दृष्टिकोण से देखने पर धर्म साधन और नैतिकता साध्य ही जाती है। यदि धर्म का अर्थ निष्कर्मता के भाव को प्राप्त करना है, तो नैतिक नियमों का अनुष्ठान इसका साधन हो जाता है। परन्तु यदि निष्कर्मता की मिद्धि के लिए ईश्वर का सहारा लेना पता है, तो यहाँ धर्म साधन और नैतिकता साध्य ही जाती है। परन्तु गाँधी ने धर्म से अविक नैतिकता पर बल दिया है क्योंकि उनकी योजना में साध्य में साधन का महत्त्व अविक है। मनुष्य की स्वरूप की पहचान साधन के ध्येय में ही होती है।

परन्तु अभिव्यक्ति की अस्पष्टता में गाँधी की संख्या मुक्त नहीं किया जा सकता है। जैसा उन्होंने धर्म और नैतिकता के संबंध में कहा है उससे हमारे बौद्धिक जिज्ञासा शांत नहीं होती। व्यावहारिक रूप से तो धर्म और नैतिकता का भेद मानना ही पड़ेगा। यदि मानव कल्याण और निष्कर्मता' नैतिकता और धर्म दोनों हैं, तो हमें यह भेद करना होगा कि वे किस अर्थ में धर्म हैं और किस अर्थ में नैतिकता। शायद इन्हें नैतिक इसलिए कहा जाय कि इनके द्वारा मानव के अपारो के औचित्य और अनौचित्य का निर्धारण होता है धार्मिक इसलिए कि इनके द्वारा आत्मानुभव अथवा ईश्वर-साक्षात्कार होता है। धर्म का अर्थ भी समाज आत्मा और ईश्वर के साथ अपने को जोड़ना है। अतः व्यावहारिक रूप से यह मानना पड़ेगा कि नीति नीच की भूमिका है और धर्म ऊपर की। दोनों आपस में इस प्रकार संबंधित हैं कि वे एक ही सत्य के दो पहलू ही जाते हैं।

समसामयिक नीतिशास्त्री यह प्रश्न कर रहे हैं कि हमें क्यों कोई नैतिक काय करना चाहिए? इसके उत्तर में लक्ष्यवादियों, नियमवादियों और ईश्वरवादियों—सभी की युक्तियों को खंडित कर कर्ट वायर ने यह तक दिया है कि नैतिक कर्म करने से अपने सहित सभी के हितों की रक्षा होती है।¹ इसलिए

1 Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, p 314

इसमें स्वविषयक (Self-Regarding)^१ और परविषयक (Other-regarding)^२ दोनों प्रकार की युक्तिया (Reason) आ जाती हैं । यद्यपि गाँधी नैतिकता के आधार के रूप में ईश्वर को लेने है फिर भी गहराई में विचार करने पर इनके विचार और बायर के विचार में कोई विरोध नहीं मालूम पड़ता । बल्कि बायर के विचार से गाँधी के विचार का समर्थन ही होता है । गाँधी जब नैतिकता के अंतिम आधार के रूप में ईश्वर को मानते हैं, तो इसका अर्थ यह बदापि नहीं होता कि हम शुभ कर्म व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर के आदेश से करते हैं । उनकी ईश्वरवादी नीति के तीन अर्थ किये जा सकते हैं—

(क) हमें नैतिकता का पालन करना चाहिए क्योंकि यही सत्य है ।
(ईश्वर—सत्य)

(ख) हमें नैतिकता का पालन करना चाहिए क्योंकि यही सभी के हित में है । (ईश्वर—सभी प्राणी)

(ग) हमें नैतिकता का पालन करना चाहिए क्योंकि यही अंतरात्मा की आवाज है । (सत्य—अंतरात्मा की आवाज)

यदि ऊपर के तीनों अर्थों को लिया जाय, तो सचमुच नैतिक कर्मों का अंतिम कारण अपना अस्तित्व सहित सभी का अस्तित्व ही हो जाता है । सत्य की दृष्टि से प्रत्येक व्यक्ति का शुभ समान है । प्राणी की दृष्टि से सभी के मूल्य समान है तथा आत्मा की दृष्टि से सभी बराबर है । अतः गाँधी ने नैतिकता को ईश्वर पर परिवेष्टित किया है, फिर भी इससे नैतिक युक्तियों में बाह्यता या कमजोरी नहीं आई है । इसमें खूबी यह है कि आस्तिक और नास्तिक दोनों के विचारों का समन्वय हो जाता है ।

(ख) विनोबा की देन विनोबा गाँधी को भाँति धर्म और नैतिकता की एकता की स्थापना नहीं करते हैं । उन्होंने भिन्न-भिन्न सदस्यों में जो धर्म की विवेचना की है, उसमें धर्म और नीति पर अच्छा प्रकाश पड़ता है । अतः पहले यहाँ पर यह विचार कर लेना अनिवार्य है कि विनोबा ने 'धर्म' का प्रयोग कितने अर्थों में किया है ? 'धर्म' का पहला प्रयोग उन्होंने सामान्य रूप में 'कर्त्तव्य' के रूप में किया है । उनके इस वाक्य से कि "हिंसा करना एक बात है, उसे धर्म या कर्त्तव्य समझकर करना दूसरी बात है"^३—यही अर्थ सूचित

१ उपरिवन्, पृ० ३०६ ।

२ उपरिवन्, पृ० ३०७ ।

३ भावे, विनोबा, अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० १० ।

होता है। इसी प्रकार भिन्न भिन्न प्रकार के स्वधर्मों की चर्चा विनोबा 'कर्त्तव्य' के अर्थ में ही करते हैं। कर्त्तव्य का यहाँ अर्थ है एक व्यक्ति या विशिष्ट सत्त्वा के सदस्य होने के नाते उचित कर्म के करने का दायित्व समझना। 'धर्म' का दूसरा प्रयोग ऐसे कर्त्तव्यों के अर्थ में किया गया है जिसका संबंध विना किसी चर्चा आश्रम जाति, देशवार इत्यादि का विचार किये सभी मानवों के लिए कर्त्तव्य-कर्म से है। इसे भागवत धर्म^१ सावर्णिक^२ धर्म और विनोबा नीतिधर्म^३ की संज्ञा देते हैं। ऐसे धर्म को हम नैतिक सापेक्षवाद के अर्थ में नहीं बल्कि निरपेक्ष और शाश्वत नैतिकता^४ (Absolute morality) के अर्थ में लेते हैं। सत्य अहिंसा अस्तेय, अकाम अक्रोध, अलोभ और सर्वभूत हितैहा इत्यादि इसी अर्थ में धर्म हैं।^५ प्रेम को इसी अर्थ में सभी धर्मों का सार माना गया है।^६ शायद इसी अर्थ को सामने रखते हुए विनोबा यह भी कहते हैं कि कोई भी धर्म—विचार-प्रेरणा के लिए नहीं नियंत्रण के लिए होना है।^७ यहाँ भी 'धर्म' कर्त्तव्य का ही सूचक है। धर्म का तीसरा प्रयोग प्रचलित मत या संप्रदाय के अर्थ में वे करते हैं जिन्हें ईसाइ इस्लाम, हिंदू, बौद्ध, जैन इत्यादि सत्त्वात्मक धर्म किये जाते हैं। ऐसे धर्मों के अपने कुछ कमकाठ होने हैं तथा इनकी अपनी श्रद्धा होती है। इसमें धर्म के बहुल-से अनाद्वयत्व तत्त्व होते हैं। विनोबा ऐसे धर्मों को दोषपूर्ण मानते हैं क्योंकि वे धर्म के मूलभूत विचार में दूर होते हैं। ऐसे धर्म में मुक्ति पाना ही वे उचित मानते हैं।^८ धर्म का चौथा प्रयोग व यथार्थ धर्म के रूप में करते हैं। इस अर्थ में धर्म का आधार विचार^९ और विज्ञान है परलोक की कल्पना^९ नहीं। यदि विचार से कोई धर्म जन्मित हो जाता है तो केवल श्रद्धा पर आधारित

१ विनोबा चिंतन, अंक ४० ४१, १९६० पृ० १०९।

२ विनोबा चिंतन, अंक ४४ ४५ ४६ १९६९ पृ० ३६०।

३ विनोबा चिंतन, अंक ५५ १९७० पृ० २१३।

४ विनोबा चिंतन अंक ४० ४१ १९६९ पृ० १११।

५ भावे, विनोबा अहिंसा विचार और व्यवहार, पृ० ३९।

६ विनोबा चिंतन, अंक ३४ ३५ १९६८ पृ० ५०५।

७ भावे विनोबा, लोकनीति पृ० १७४ १७७।

८ भावे विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, पृ० १९५।

९ उपरिचिंत पृ० १९५।

धर्म, धर्म नहीं है।^१ धर्म एक पूर्ण विचार है जो समाज के किसी एक अंग पर लागू नहीं होकर सभी पर लागू होता है।^२ अतः धर्म व्यक्ति के लिए ही नहीं, समाज के लिए भी आवश्यक है।^३ इस दृष्टि से एक ही धर्म है—वह है मानव धर्म।^४

विनोबा के अनुसार धर्म आध्यात्मिकता से भिन्न है। धर्म देशकाल के अनुसार विभिन्न रूप लेता है परन्तु आध्यात्मिकता सत्य, प्रेम और करुणा के समान सार्वभौम और शाश्वत है। धर्म में पूजा के भिन्न भिन्न मार्ग होते हैं, परन्तु आध्यात्मिकता में ईश्वर भय और मानव-मेवा आवश्यक अंग हैं जो दश काल से परे हैं।^५ शायद इसीलिए विनोबा कहते हैं—“राजनीति और धर्म के दिन लड़ गये हैं और अध्यात्म और विज्ञान के समन्वय का युग आया है।”^६

ऊपर के भिन्न भिन्न अर्थों के विवेचन के पश्चात् अब हमें यह दिखना है कि विनोबा के अनुसार नीति और धर्म का क्या संबंध है? नीति धर्म की सार्वभौमता और शाश्वतता तथा धर्म की सार्वभौमता और शाश्वतता से ऐसा लगता है कि विनोबा माघी के समान ही नीति और धर्म को समान मानते हैं।^७ नीति भी सभी के लिए समान होती है, धर्म भी सभी के लिए समान

१ उपरिवत्, पृ० १९०।

२ उपरिवत्, पृ० १९१।

३ उपरिवत्, पृ० १९५।

४ उपरिवत्, पृ० १९०।

5 'Religion assumes different forms in relation to place and time. Spirituality is universal and eternal like truth, love and compassion. Different ways of worship in temples, churches or mosques are supposed to be integral parts of religion. But fear of god and service of the poor are essential part of the spirituality which is beyond time and space' — Narayan, *Shriman, Vinoba His life and work*, p 275

६ भाव, विनोबा, आत्मज्ञान और विज्ञान, (प्रकाशकीय) पृ० ३।

७ एक जगह विनोबा ने कहा है—“ईसामनीह ने जितना पुराने धर्म में परक किया उतना फर्क बापू के कथन और हमारे विवरण में नहीं है।”—विनोबा चिन्तन, अंक ३४-३५, १९६८, पृ० ५०६।

होता है। नीति का सार भी व्यक्ति के आंतरिक पक्ष में निवास करता है। धर्म का सार भी मनुष्य के आंतरिक भावों में है। धर्म भी व्यक्ति पर नियंत्रण लाता है, नीति भी व्यक्ति पर नियंत्रण लाती है। परंतु इन समानताओं के साथ भेद यह है कि स्वधर्म धर्म के अंतर्गत 'कृतव्य' के अर्थ में आता है, परंतु इसे नीति नहीं कह सकते। फिर प्रचलित अर्थ में धर्म को लें, तो यद्यपि उसमें कुछ नैतिक नियमों के पालन का प्रावधान रहता है परंतु अनिवार्य रूप से नहीं। इसीलिए अहिंसा और प्रेम पर विश्वास करने वाले ख्रिस्ती धर्मानुयायी शस्त्रीकरण को व्यावहारिक रूप से उचित मानते हैं अर्थात् में विश्वास करनेवाले भी खुदायुक्त में विश्वास करते हैं वानप्रस्थ में विश्वास करने वाले हिंदू भी उसका आचरण नहीं करते। इस्लाम अर्थात् 'शांति' में विश्वास करनेवाले भी हिंसा का सहारा लेते हैं। इनसे यह स्पष्ट है कि प्रचलित अर्थ में जो धर्म है वह नैतिक ही—अनिवार्य नहीं, फिर दोनों को एक मानना भ्रम ही पैदा करना होगा।

फिर गांधी की कल्पना में धर्म ही आध्यात्मिकता की सर्वोच्च कल्पना थी यद्यपि उसका स्वरूप आध्यात्मिक ही था। इसलिए उन्होंने नीति और धर्म को एक साथ मिलाना उचित समझा। परंतु विनोबा नीति और धर्म में भी ऊपर की वस्तु आध्यात्मिकता को मानते हैं। नीति और धर्म के मामले में मतभेद रहता ही है। इनके नाम पर भी गलत कार्य होते हैं। अतः दोनों को एक साथ मिलाना उन्हें उचित नहीं मालूम पटा। उनका विरोध आकर्षण आध्यात्मिकता की ओर रहा जिसका सार उन्होंने दोन-दु सियों की ईश्वर समझकर सेवा करने में देला।

फिर विनोबा के अनुसार धर्म एक ही है और वह है—मानव धर्म। परंतु नीति अनेक हो सकती हैं। इस कारण से भी धर्म और नीति को समान नहीं समझा जा सकता है। वास्तव में नीति और धर्म मानव के आराम-विकास के साधन हैं। परंतु आध्यात्मिकता अपने आप में साध्य है जो धर्म और नीति की राह पर चल कर प्राप्त की जा सकती है। अतः धर्म और नीति का आपस में बहुत ही गहरा संबंध है फिर भी वे दोनों एक दूसरे में भिन्न हैं।

गांधी धर्म और नीति का एक ही मानते थे क्योंकि उनका नैतिकता पर विशेष आग्रह था। विनोबा का आग्रह आध्यात्मिकता पर अधिक है। अतएव

इन्होंने धर्म और नीति की एकता को स्वीकार नहीं किया फिर भी इनकी व्याख्या के अनुसार धर्म का अधिकांश भाग नैतिक ही हो जाता है। गांधी नैतिकता के लिए धर्म को आवश्यक मानते थे परंतु विनोबा के लिए यह आवश्यक नहीं है क्योंकि वे परलोक की सत्ता के आधार पर नीति और धर्म की स्थापना करना नहीं चाहते। विज्ञान और विचार पर ही नैतिकता टिक सकती है। अतः जहाँ पर गांधी का दृष्टिकोण इस संबंध में अधिकतर परंपरावादी था, वहाँ पर विनोबा का दृष्टिकोण आधुनिक, वस्तुवादी और अध्यात्मवादी है। गांधी की भाँति ये रहस्यवादी नहीं हैं क्योंकि अतर्बोध को धर्म और नैतिकता के निर्धारण में वे उतना अधिक स्थान नहीं देते हैं। ये नीति, धर्म और आध्यात्मिकता—सभी का अर्थ समग्र रूप में तो लेते ही हैं, इसके साथ-साथ इन पर विश्लेषात्मक ढंग में भी विचार करते हैं। अतः यहाँ पर इन्होंने गांधी के विचार को विश्लेषात्मक ढंग से रखकर उसे मजबूत बनाया है। धर्म के लिए इन्होंने ईश्वर को आवश्यक नहीं समझा। ईश्वर की आवश्यकता धर्म से ऊपर मोक्ष और आध्यात्मिकता की स्थापना में होती है। धर्म और नीति की स्थापना करनी पड़ती है। परंतु विनोबा के अनुसार मोक्ष और आध्यात्मिकता की स्थापना करनी नहीं पड़ती है। जब हम अति नैतिक और अति धार्मिक अवस्था में प्रवेश करते हैं तब आध्यात्मिकता का अनुभव होता है। अतः विनोबा की योजना में धर्म, नीति, आध्यात्मिकता, मत, इत्यादि को एक समझना उचित नहीं होगा।

पञ्चम अध्याय



समाज-दर्शन-१

समाज-दर्शन-१

१ दार्शनिकों का सामाजिक दायित्व और समाज-दर्शन का महत्त्व

गांधीवाद मुख्य रूप से एक समाज-दर्शन है। ज्ञान-सिद्धांत, तत्त्व-विवेचन और नीति-सिद्धांत, समाज-दर्शन की आवश्यक सामग्री है। समाजदर्शन, दर्शन का एक मुख्य अंग है। यदि दर्शन का उद्देश्य मानव जीवन की समुचित व्याख्या करनी है, तो हम मानव के सामाजिक व्यवहारों और समस्याओं की व्याख्या को इससे अलग नहीं रख सकते। यदि दर्शन का अर्थ जीवन-दृष्टि है, तो इसे सामाजिक जीवन के चिंतन से अलग नहीं किया जा सकता। यदि दर्शन केवल ज्ञान-भीमांसा के ताने-बाने में, तत्त्व-भीमांसा की ऊँची-ऊँची बल्पनाओं में, तथा व्यक्तिगत आचार-सहिताओं के निर्माण में ही अपनी सारी शक्ति लगा दे, मनुष्य के सामूहिक जीवन की समस्याओं पर समुचित चिंतन प्रस्तुत न करे, तो ऐसा दर्शन सामाजिक समस्याओं में सप्रस्त मानव को अनुप्रेरित नहीं कर सकता। ऐसे दर्शन में केवल बौद्धिक धमस्कार ही दिखलाई पड़ सकता है, वह मानव-जीवन के लिए उपयोगी सिद्ध नहीं हो सकता। दर्शन बौद्धिक और कार्पनिक सिद्धांतों की स्थापना इसलिए करता है, क्योंकि वह हमारे जीवन को एक निश्चित दिशा प्रदान कर सके। बौद्धिक और कार्पनिक प्रत्ययों की उपयोगिता हमारे दूरस्थ लक्ष्यों के लिए है। हमारी सबसे निकट की समस्या सामाजिक या सामूहिक जीवन की समस्याएँ हैं। यदि दर्शन इन समस्याओं के समाधान के लिए सुचिंतित विचार हमारे सामने नहीं रखता है, तो वह अपने सामाजिक मूल्य को खो देता है। प्राचीन भारतीय दर्शन आज के मानवा को अनुप्राणित करने में असफल है क्योंकि यह मानव की सामाजिक समस्याओं के प्रति प्रायः उदासीन है। यह भी कारण हो सकता है कि पहले का समाज अपेक्षाकृत मरल, स्थिर तथा अप्रगतिशील था। आज का सामाजिक जीवन उतना सरल और स्थिर नहीं है। मनुष्य की चेतना तेजी से बढ़ती जा रही है। समाज जटिल होता जा रहा है। अतः समय-समय पर

परिवर्तन लाने की आवश्यकता पड़ती है। ऐसी स्थिति में दार्शनिकों का यह दायित्व हो जाता है कि व्यक्ति और समाज तथा उसमें संवर्धित समस्याओं और समस्याओं की व्याख्या इस रूप में करे कि व्यक्ति की चेतना अधिक-से-अधिक सामाजिक जीवन की ओर बढ़ सके। अधिक-से-अधिक सामाजिक सुराहियों का दूर किया जा सके तथा उन्मुक्त और शोषणहीन समाज की स्थापना हो सके। गांधी और विनोबा ने अपने इस दायित्व का अच्छी प्रकार समझा है और अपने चिंतन में उन्होंने दर्शन की अन्य समस्याओं की तुलना में सामाजिक समस्याओं की प्रमुखता दी है। इसीलिए बॉन टुरांट और डॉ० सुगत दास गुप्ता जैसे लेखकों ने गांधी के सत्य को सामाजिक सत्य¹ (Societal truth) को मना दी है। अतः अब गांधी और विनोबा के समाज-दर्शन पर विचार करना अपेक्षित है।

२ समाज-दर्शन का केंद्रबिंदु मानव और मानव-स्वभाव

विषय प्रवेश समाज-दर्शन मानव-समाज के सिद्धांतों के इद-विदं घूमता है। अतः मानव इनका केंद्रबिंदु है। समाज, इसकी अन्य समस्याएँ तथा इनके विकास और परिवर्तन के सिद्धांतों की मानव और उसके स्वभाव के अनुरूप ही समझा जा सकता है। बिना मानव स्वभाव का विचार किए किसी भी सामाजिक सिद्धांत की सफलता असंभव है। अतएव समाज-दर्शन के इतिहास में जितने भी समाज संबंधी सिद्धांत निरूपित हुए हैं, उसके पीछे उन विचारकों के मानव संबंधी विचार ही आधार तत्व हैं। गांधी और विनोबा के समाज सिद्धांतों का आधार भी उनके मानव संबंधी विचार है। अतः उनके सामाजिक सिद्धांतों का सुभारभ मानव विचार में किया जा सकता है।

1 (a) Gandhi's entire approach was societal in content. His spirituality, God, ethics all were the product of social reality"—Dasgupta, Sugat, "Social Sciences For the Seventies: The Challenge of Gandhi", *Gandhi and Social Sciences*, (ed.), L. P. Vidyarthi, (pp 77-93), p 87

(b) From personal interview on 23.12.71, at his residence (Rajghat, Varanasi)

१ मानव धारणा गांधी विचार

(क) मानव का अखंड रूप गांधी-दर्शन में मानव शरीर बुद्धि और आत्मा का सामंजस्यपूर्ण संयोग है।^१ यह गांधी के तत्त्व शास्त्रीय सिद्धान्त पर आश्रित है। गांधी के अनुसार सत्य या ईश्वर ही चरम तत्त्व है जिनकी अति व्यक्ति नाना रूपा में होती है। असत्य अभिव्यक्तियों के मुख्यतः दो पक्ष हैं— आंतरिक और बाह्य। आंतरिक दृष्टि से ईश्वर चैतन्य और आत्माओं का सघात है। परंतु बाह्य दृष्टि से यह शरीर जारी है। अतः आत्मा और शरीर एक ही सत्ता की अतर्बाह्य अभिव्यक्तियाँ हैं। दोनों की अपनी स्वतंत्र सत्ता नहीं है। मानव इसी सत्य या ईश्वर का एक छोटा-सा रूप है।^२ यह ईश्वर रूपी तेज की चिंतगारी है जिनमें ईश्वर की सभी सभावनाएँ छिपी हुई हैं। यह भी ईश्वर की भाँति आत्मा और शरीर—दोनों का समन्वित रूप है। अतः इसमें आत्मा और शरीर के सभी गुण विद्यमान हैं। आत्मा होने के कारण मानव में चैतन्य, बुद्धि, सत्त्व भाव और सवेग होने दे। आत्मा होने के नाते ही वह नाना प्रकार के शुभ गुणों से संपन्न होता है। शरीर धारण करने के कारण मानव प्राकृतिक नियमों का भी अनुसरण करता है। अर्थात् वह पौधों के कारण शरीर धारण करता है, आनुवंशिकता के नियमों के आधार पर उनके गुणों को ग्रहण करता है तथा विकास के लिए बातावरण से प्रभावित होता है।

चूँकि आत्मा और शरीर—दोनों का आधार ईश्वर है, अतः इनकी अपनी स्वतंत्र सत्ता नहीं है। मानव में आत्मा और शरीर का द्वैत नहीं बल्कि अद्वैत है। इस हेतु आंतरिक और शारीरिक नियमों को जलज अलग कर लेना

1 "Man is neither mere intellect nor the gross animal body, nor the heart or soul alone. A proper and harmonious combination of all the three is required for the making of the whole man" *Harijan*, 8 5 37 p 104

2 Datta, D M *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 70

3 *Ib d* p 67

ही नहीं जा सकता^१ है। मानव की अखंड सत्ता को मानने के कारण गांधी को डेकारंट और अन्य दूतवादियों की भांति आत्मा और शरीर के सबंध को सुलझाना नहीं पडा है। फिर भी वे सामान्य व्यक्ति की भांति मे आध्यात्मिक जीवन और दैनिक जीवन के बीच क्रिया-प्रतिक्रिया के सबंध को मानते हैं। वे कहते हैं—“मानव जीवन एक अखंड इकाई है। अतएव इसके विभिन्न भागों के बीच किसी प्रकार की विभाजन-रेखा खींची नहीं जा सकती और न नीतिशास्त्र और राजनीति के बीच ही कोई रेखा खींची जा सकती है। किसी व्यक्ति के दैनिक जीवन को उसके आध्यात्मिक जीवन से अलग नहीं कर सकते। दोनों एक दूसरे को प्रभावित करते हैं।^२ मानव व्यक्तित्व की अखंडता के आधार पर गांधी ने यह निष्कर्ष निकाला है कि समाज सेवकों को मस्तिष्क, शरीर और आत्मा—तीनों को इकाईबद्ध तथा पवित्र बनाए रखना चाहिए।

यहाँ हम ऐसा प्रश्न कर सकते हैं कि यदि मानव-व्यक्तित्व एक अखंड इकाई है, तो फिर यह कहना कि मानवता की सेवा के लिए शरीर, बुद्धि और आत्मा को इकाईबद्ध रखना चाहिए, कोई विशेष अर्थ नहीं रखता है। यहाँ मानव व्यक्तित्व के यथाय और आदश का भेद ही वस्तुतः निरर्थक है। दूसरे

1 (a) "I do not believe that the spiritual law works on a field of its own. On the contrary it expresses itself only through the ordinary activities of life. It thus affects the economic, the social and the political field"—Bose, N K, *Selections from Gandhi*, p 24

(b) "Because Gandhijee refuses to make any distinction between the mundane and the other-worldly plane so far as the moral and physical laws which govern them are concerned. For him the outside universe is the reflection of the inside universe and repeats time and again that the universe is compressed in the atoms. There is not one law for the atoms and another for the universe" Mahadeo Desai's reply to Toynbee's questions—Quoted on Mahadeo Prasad's book, *Social Philosophy of Mahatma Gandhi*, p, 32

शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि गाँधी एक ओर मानव को अखंड और पवित्र व्यक्तित्व का मानते हैं और दूसरी ओर यह कहते हैं कि मानव को अखंड और पवित्र होना चाहिए। यदि वह अखंड और शुद्ध है ही तो फिर उसे अखंड और शुद्ध होने का प्रश्न ही कहाँ उठना ? अखंड व्यक्तित्व का मानव खंडित ढंग से क्यों व्यवहार करता है ? क्या वह अपने जीवन के विभिन्न पहलुओं के साथ सामंजस्य नहीं रखता ? फिर हम कैसे जानते हैं कि मानव अखंड व्यक्तित्व का है ? इन प्रश्नों पर सतोपप्रद ढंग से प्रकाश नहीं पड़ पाता है।

(ख) मानव का विकासात्मक रूप गाँधी मानव के विकासारमक स्वरूप को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार मानव की वर्तमान अवस्था उसके अनगिनत जन्म मरण के बाद प्राप्त हुई है।^१ शुरू में मानव पशु था। धीरे-धीरे विकास करते-करते वह इस अवस्था को प्राप्त हुआ है। वर्तमान अवस्था में मनुष्य पशुओं से भिन्न है। यह ठीक है कि पशुओं की भाँति उसमें आहार निद्रा, भय मैथुन आदि प्रवृत्तियाँ हैं तथा वह प्राकृतिक नियमों के सहारे जीता है^२ परंतु इनके अतिरिक्त वह कई बातों में अपने विकास के कारण पशुओं से भिन्न है। पशुओं में नैतिक चेतना,^३ इन्द्रिय नियमन^४ और धार्मिक-चेतना^५ का अभाव है। उसमें विवेक के अभाव के कारण सकल्प-स्वातंत्र्य नहीं होता है, अतः वह विकास नहीं कर पाता। परंतु मनुष्य शुभ-अशुभ का भेद कर सकता है अपनी इन्द्रियों को नियंत्रित कर सकता है अतः वह अपनी निम्न प्रवृत्तियों का परित्याग कर उच्च प्रवृत्तियों का अनुसरण कर सकता है। मानव केवल रोटी पर जीनेवाला जीव नहीं है अपितु ईश्वर पूजा तथा ज्ञान प्राप्ति इसका लक्ष्य है। यह त्याग की भावना से ओतप्रोत है।

गाँधी के अनुसार सभी मनुष्यों में एक ही आत्मा के निवास होने के कारण अतः ईश्वरीय गुण विद्यमान हैं, परंतु इनकी उपलब्धि सभी की समान रूप से नहीं है। प्रयत्न करने पर सभी व्यक्ति ईश्वरीय गुणों को प्राप्त कर सकते हैं।^६ मानव

१ यग इडिया, ३६ १९२६ पृ० २०४।

२ उपरिक्त, पृ० २०४।

३ हरिजन, ७-४-४६ पृ० ७४।

४ गाँधीजी, आत्मकथा, (१९६६) पृ० २३८।

५ यग इडिया, २८६ २६० पृ० २२० ३०।

६ नव जीवन, २५ ५ २४ पृ० ३०६।

के विकासात्मक स्वरूप को मानकर गांधी ने वास्तविकता की रक्षा तो की ही है, इसमें अनंत आशा और प्रगति की प्रथम मिलता है।

(ग) मानव की पूर्णता असंभव ईश्वरत्व की सभी सभावनाओं को मानते हुए भी गांधी यह मानते हैं कि मनुष्य इस हाड-मांस के शरीर में बाध रह कर न तो ज्ञान और न सद्गुणों की ही पूर्णता को प्राप्त कर सकता है।^१ इसका कारण है कि आदर्श अवस्था की प्राप्ति तभी हो सकती है जब हम स्वार्थ से ऊपर उठ जाते हैं। परंतु शरीर के रहते हुए स्वार्थ को जीतना असंभव है।^२ फिर भी गांधी यह मानते हैं कि पूर्णता की प्राप्ति के लिए हमें प्रयत्न करना चाहिए। उनकी राय में—“मनुष्य सदैव अपूर्ण रहेगा, और उसके हिस्से में सदैव पूर्णता का प्रयत्न रहेगा। अतः जब तक हम जीवित हैं, प्रेम अथवा अपरिग्रह में पूर्णता अप्राप्य आदर्श ही रहेगा, परंतु उसकी ओर हमें अबाध रूप से आकांक्षा रखनी है।”^३

यहां गांधी-विचार में कई प्रकार की कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। यदि शरीर रहते मनुष्य स्वार्थ से मुक्त नहीं हो सकता, तो क्या निःस्वार्थ होने के लिए कोई दूसरा रूप धारण करना आवश्यक है? गांधी इसका कोई भी उत्तर नहीं देते। कुछ भारतीय दार्शनिकों ने विदेह मुक्ति की कल्पना की थी, परंतु गांधी स्पष्ट शब्दों में विदेह-मुक्ति की बात नहीं करते। अतः इसका अर्थ है कि मनुष्य किसी भी हालत में पूर्णता को प्राप्त नहीं कर सकता। यदि मनुष्य पूर्णता की प्राप्ति नहीं कर सकता, तो फिर इसके लिए क्यों प्रयत्न करना चाहिए? क्या इसे फायलो का प्रलाप नहीं कहा जा सकता? गांधी इन प्रश्नों का सतोपप्रद उत्तर नहीं दे पाते हैं। वस्तुतः गांधी का आशय यह है कि असीम सत्य अप्राप्य है।

1 "It is impossible to realize perfect truth so long as we are imprisoned in this mortal frame"—Bose, N K; *Selections From Gandhi*, p 8

2 "No one can attain perfection while he is in the body for the simple reason that the ideal state is impossible so long as one has not completely overcome his ego, and ego cannot be wholly got rid of so long as one is tied down by the shackles of the flesh"—Bose, N K, *Ibid*, p 9

3 *Ibid*, p 9

प्रयत्न के द्वारा अधिक-से अधिक हम व्यापक सत्य के समीप पहुँच सकते हैं तथा अपने गुणा का विकास कर सकते हैं। यही तर्कसम्मत और वैज्ञानिक है।

(घ) मानव-स्वभाव की व्याख्या गांधीवाद में सबसे विवादास्पद प्रश्न मानव-स्वभाव की व्याख्या का है। दार्शनिक चिंतन के आदिकाल से ही दार्शनिकों ने मानव के स्वभाव के निर्धारण का प्रयत्न किया है। भौतिकवादी और अनुभववादी दार्शनिकों ने मानव को अनिवार्यत इन्द्रिय प्रधान जीव समझा है। बुद्धिवादी विचारकों ने इस मात्र बौद्धिक प्राणी के रूप में स्वीकार किया है। सापेक्षतावाद इसे स्वरूप प्रधान जीव समझते हैं, परंतु अस्तित्ववादी विचारक मानव को स्वरूप भाव और स्वयंप्रकृत प्राणी मानते हैं। फिर हाब्स के लिए मनुष्य स्वार्थी जीव है तथा फ्रायड आदि जैसे मनोवैज्ञानिक मानव को काम और अहं प्रवृत्तियों का पुतला मानते हैं। भारतीय दर्शन में न्याय-वैशेषिक दार्शनिक मानव को भूत और चैतन्य का सघात मानते हैं सांख्य दार्शनिकों के अनुसार यह इन्द्रिय, बुद्धि और आत्मा—तीनों का संयोग है तथा शंकर मनुष्य को ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ मानने ही नहीं हैं क्योंकि आत्मा ही ब्रह्म है और ब्रह्म ही आत्मा है।

गांधी मनुष्य को आत्मा प्रधान जीव मानते हैं जो शरीर से जुड़ा है। आत्मा के द्वारा यह ईश्वर से भी संबन्धित है। अतः उसमें शरीरजन्य, बुराईयाँ, आत्मा में संबन्धित सद्गुण और ईश्वर की अनंत सभावनाएँ अवियोज्य रूप से एक दूसरे में जुड़ी रहती हैं। अतः गांधी के अनुसार मनुष्य शुभ और अशुभ दोनों का सम्मिश्रण है। उन्होंने कहा है—“हममें से प्रत्येक व्यक्ति शुभ और अशुभ का सम्मिश्रण है। क्या हममें पर्याप्त मात्रा में बुराई नहीं है? अवश्य है। और मैं ईश्वर में यह प्रार्थना करता हूँ कि वह मुझे इससे अलग रखे। सभी मानवों में भेद (शुद्ध अशुद्ध का) केवल मात्रा का है।”

गांधी का यह विचार यथार्थ का पालन करता है तथा इससे उनकी विकासवादी जासूस प्रकट होती है। परंतु दर्शन केवल यथार्थ के घेरे में ही आबद्ध नहीं रहता। यह यथार्थ के पीछे सूक्ष्म तत्त्व और आदम की भी खोज करता है। विशेषकर नीति प्रधान-दर्शन की यह विशेषता है। अतः प्रश्न है कि शुभ और अशुभ तत्त्वों में कौन अंतिम रूप से मानव में चिरस्थायी रहता है? गांधी जब शुभ और अशुभ की शक्ति और मात्रा का ठाकर तुलनात्मक दृष्टि

से विचार करते हैं, तो उन्हें मानव-स्वभाव में अगुम की अपेक्षा शुभ विशेष शक्तिशाली और टिकाऊ मालूम पड़ता है। उनके अनुसार मनुष्य में प्रेम, सहयोग, उपकारिता आदि की तुलना में हिंसा, स्वार्थ, और लोभ की शक्ति बहुत ही क्षीण है। प्रेम की शक्ति के बिना तो दुनिया टिक ही नहीं सकती।¹ इसी शक्ति के कारण अनेक युद्धों के बाद भी विश्व में जीवन कायम है।² यह अचेतन रूप में सदैव काम करता है जिसके परिणामस्वरूप हमारा विकास होता रहता है तथा हम पतन-गर्त में गिरने से बच जाते हैं।³ यह ठीक है कि मानव-स्वभाव में पर्याप्त बुराईयाँ मालूम पड़ती हैं, परन्तु संपूर्ण मानवता के दृष्टिकोण से देखने पर वे तुच्छ हो जाती हैं। संपूर्ण मानवता की तुलना में ये बुराईयाँ समुद्र की विषाल जल राशि में बूँदों के समान हैं।⁴

मानव के शुभ स्वरूप के समर्थन में गांधी यह भी कहते हैं कि सत्कार का कोई भी मानव क्यों न हो वह हमारी श्रद्धा और प्रेम के बढ़ते हजारों गुणा अधिक प्रेम का उपहार प्रदान करता है। फिर कोई भी मानव ऐसा नहीं है जिसकी बुराई का सुधार न हो सके और कोई इतना पूरा नहीं कि वह दूसरों को खराब कह कर उसकी हत्या कर दे।⁵ वस्तुतः ईश्वरीय गुण के अभाव

1 "The force of love is the same as the force of soul or truth. We have evidence of it, it's working at every step. The universe will disappear without the existence of that force"—Gandhi, M. K., *Hind Swaraj*, (1946) pp 56-57

2 *Ibid*, pp 56-57

3 "That the sum total of the energy of mankind is not to bring us down but to lift us up, and that is the result of the definite, if unconscious working of the law of love"—*Young India*, 12 11 '31, p 355

4 "You must not lose faith in humanity. Humanity is an ocean. If a few drops of the ocean are dirty, the ocean does not become dirty"—A. J. C. Jack, *Homage, Wit And Wisdom of Gandhi*, (Bombay; perennial Press, 1961), p 15

5 *Ibid*, p 14.

मे कभी भी मानवता टिक नहीं सकती ।^१ इसी अर्थ में मानव का स्वभाव शुभ है ।

(च) मानव स्वभाव • एक समीक्षा गांधी की मानव स्वभाव की शुभ कल्पना आलोचना के प्रहार का मुख्य विषय है । इसकी प्रमुख आलोचना यह है कि गांधी मानव स्वभाव के एकांगी स्वरूप को प्रस्तुत करते हैं तथा यथार्थ की अत्रहेलना करते हैं ।^२ परंतु यह जालोचना निराधार है । गांधी जब स्पष्ट रूप से यह स्वीकार करते हैं कि मनुष्य शुभ और अशुभ दोनों का सम्मिश्रण है तथा उसमें धीरे धीरे बुराईयाँ मिटती जाती हैं और अच्छाईयो का उदय होता रहना है, तो इस विचार को यथार्थ में भिन्न केवल आदर्श लोक का प्रत्यय कैसे माना जा सकता है ? फिर जब वे मानव का विचार आत्मिक, मानसिक और शारीरिक—सभी दृष्टियों में करते हैं तो इस एकांगी कैम कहा जा सकता है ? हाँ, यह ठीक है कि शुभ अशुभ के समन्वय में उन्होंने अशुभ के गौणत्व और शुभ की प्रधानता को स्वीकार किया है । इस अर्थ में मानव स्वभाव शुभ है । जब गांधी मानव स्वभाव को शुभ मानते हैं, तो इसका यह अर्थ नहीं कि मनुष्य सभी बुराईयो को छोड़ चुका है और अच्छाईयो का प्राप्त कर लिया है । इसका केवल इतना ही अर्थ है कि मनुष्य में बुराईयाँ न अधिक अच्छाईयो की सभावनाएँ हैं । विज्ञान के विकास और अनुसंधान से तो यह और भी सिद्ध हो जाता है कि दिन प्रतिदिन मनुष्य में ज्ञान शक्ति के विकास होने से उसमें अहिंसा और प्रेम की शक्ति बढ़ती जाती है । उसकी अच्छाईयाँ दिन प्रतिदिन प्रकट हो रही हैं । कुछ मानव को बुरा या हिंसक देखकर सपूर्ण मानवता को बुरा और हिंसक मानना भूल है ।

मानव की मूलभूत समस्याओं के चिन्तक होने के नाते गांधी यथार्थ का चित्रण कर चुपचाप बैठ नहीं सकते थे । वे यथाथ के आधार पर व्यापक सिद्धांत की स्थापना करना चाहते थे । यदि दशन केवल यथार्थ तक ही सीमित

1 Ibid p 15

२ 'गाँधी की मानव धारणा गाँधी जैसे व्यक्ति के स्वभाव और स्वरूप पर आधारित है, साधारण मनुष्यों के स्वरूप के विश्लेषण पर नहीं फलस्वरूप यह धारणा अपूण्य है, एकांगी है, मनुष्य का यह रूप मनुष्य का आदर्श ही सकता है इनका यथार्थ रूप नहीं ।' -लाल, वमन्त कुमार, 'गाँधी दर्शन में मानव धारणा', आधुनिक सद्म और गाँधी विचार, प्रधान (मम्पा०) भगवान प्रनाद सिंह, (एल० एन० कॉलेज भगवानपुर प्रकाशन, बिहार वि० वि०, १९७०) (पृ० ११-१८), पृ० १६-१७ ।
गा० वि० दे०—२२

रह जाय, तो फिर यह विज्ञान के सिवा और कुछ भी नहा रह जाता है। अतः इस विज्ञान में अधिक व्यापक होना चाहिए।

नीति के प्रवक्ता होने के नाते गांधी मानव के आदर्श और उसकी दिव्य सभादनाओं पर अधिक बल देने हैं जो उचित ही है। भारतीय-दर्शन की उत्पत्ति ही उन्नत जीवन और नैतिक विकास के लिए हुई है। अतः गांधी का यह दृष्टि-दोष न तो असंगत है और न अपरिचित। मचमुच गांधी आदर्शों-मुख्य यथार्थ-वादी है। यह ठीक है कि गांधी विशेषात्मक शैली के अभाव में मानव के यथार्थ और आदर्श रूप को अलग-अलग कर तात्त्विक स्पष्टता के साथ नहा रखना है, परन्तु इसका यह अर्थ नहा कि वे यथार्थ की अदृष्टता करते हैं।

मानव आरणा में दूसरी आलोचना यह दी जाती है कि यह गांधी के अपने आत्म विश्लेषण पर आधारित है जिन सावधानी ज्ञान के अन्दर नहीं रखा जा सकता है।^१ परन्तु गांधी इतने सीधे नहीं थे कि बिना तर्क और विश्लेषण के सभी मानव को अपनी ही भाँति अच्छे या बुरे मान सकें थे। मानव स्वभाव की अच्छाईया के बावजूद और प्राकृतिक के समान ही उन्होंने ठोस रूप में ऐतिहासिक प्रमाण दिये हैं। अतः इस आरम्भिक और अवैज्ञानिक नहीं माना जा सकता है।

तामसरी आलोचना गांधी की अहिंसा की असफलता के आधार पर की जाती है कि अहिंसा और प्रेम मानव का स्वभाव नहीं बल्कि दुबल और साधन विहीनता का अन्त है।^२ यह आलोचना न तो यथार्थ पर आधारित है और न तात्त्विक नियम पर। यदि अहिंसा केवल साधनविहीनता का अस्त्र है तो फिर प्रत्येक दुबल को अहिंसक और सशक्त व्यक्ति को हिंसक होना चाहिए। परन्तु ऐसी बात नहीं है। साम्प्रतिकता तो यह है कि जा क्षीण और दुबल होत हैं वे अहिंसक सन्तुलन और हिंसक हानि हैं। परन्तु जो काफी सशक्त हैं वे अपने नवगा पर भी सन्तुलन रखते हैं विचार में काम करने हैं जिसका परिणाम अहिंसा है। यदि ऐसी बात न होती, तो फिर सभी सशक्त माँ बाप अपने बच्चा को गतिधियों के प्रदेश उतकी हिंसा कर देने और वच्चे कमजोर होने के कारण हमेशा अहिंसक होत। वस्तुतः हिंसा मनुष्य की लाचारी है। यह मानव के गलत चिन्तन और संवेगा की दामता का परिणाम है जिस मानव का आकस्मिक गुण भले ही कहा जा सकता, स्वभाव नहीं। भला कौन

१ उपरिबन्ध, पृ० १७।

२ उपरिबन्ध, पृ० १८।

व्यक्ति है जा अपनी भलाई, सुख और शान्ति नहीं चाहता है ? चाण्डाल से चाण्डाल व्यक्ति को कल्याण में विश्वास करना है । यदि ऐसा है, तो उपयुक्त भक्त गुरुत है । फिर बुरे व्यक्ति में भी कल्याण भावना का होना यह सिद्ध करता है कि अच्छाई पहले में उभम विद्यमान है । यदि अच्छाई पहले में उभम नहीं होती, तो किसी भी मूल्य पर वह अच्छा कभी मोक्ष ही नहीं सकता था क्योंकि जसत् स सत् का प्रादुर्भाव नहीं होता । अतः मानव को शुभ स्वभाव का मानन गन्त नहीं ।

यदि यह भी मान लिया जाय कि पावो की अहिंसा असफल रही तो उसके आधार पर यह निष्कर्ष कैसे निकाला जा सकता है कि अहिंसा मरैव असफल रही ? अण-व्यापी वाक्य में हम पूर्ण व्यापी वाक्य का निष्कर्ष नहीं निकाल सकते । वस्तुतः अहिंसा की विफलता मानना में जो चुगलें न होती हैं । परंतु भावना की कठिनाई के भय में किसी सत्य का निषेध नहीं किया जा सकता । नेल निकासन की कठिनाई के भय में यह नहीं कहा जा सकता कि तिल में नेल ही नहीं है । यदि मनुष्य अपना शक्ति का विकास करना नहीं चाहे, तो इसमें यह कहा सिद्ध होता है कि उसमें विकास की क्षमता ही नहीं है । वास्तव में वासी मानव के समग्र स्वभाव पर विचार करने ह । वे मानव के शुभ अशुभ तथा प्रकट और अप्रकट—सभी रूपों पर विचार करते हैं जिसका समग्रन आधुनिक समाज शास्त्रियों ने भी विधा है । पी० ए० सोरोकिन ने लिखा है — 'सावभौम रूप में मानव प्राणी पराज और स्वाय दोनों शक्तियों से सम्पन्न मालूम पड़ता है । विकास की प्रक्रिया में अस्तित्व के लिए स्वार्थजनित संघर्ष की अपेक्षा सहयोग के मिश्रण का विशेष महत्त्व रहा है । '

वही जो वैज्ञानिक केमन्टन १८८० ईसवी में स्पष्ट रूप में 'पारम्परिक मह्योग के नियम का जाव पारम्पर का मौलिक नियम' माना । मानव स्वभाव की कामरता और विरामगीरता के समग्रन में आधुनिक समाज शास्त्री जॉन स्विबी ने भी लिखा है— 'तथाकथित मानव स्वभाव की अनम्यता कदाप

1 All in all the human organism seems to contain both the altruistic and egoistic forces — That the principle of co-operation has possibly been even more important in the evolutionary process than that of the egoistic struggle for existence — Sorokin, P. A., *The Reconstruction of Humanity*, (Bombay Bhartiya Vidya Bhavan, 1962), p. 69

स्वीकार नहीं की जा सकती ।^१ ट्रोट्टर के अनुसार—“पराधीनता समूह भर रहेवाले प्राणियों की विशेषता है और यह उनकी आनुवंशिक प्रवृत्तियों के विकास के लिए पूर्णतः स्वाभाविक और अनिवार्य है ।^२ पीटर क्रोपोत्कीन ने पर्याप्त रूप से पारस्परिक सहयोग के सिद्धांत का समर्थन अपन नीतिशास्त्र में किया है ।^३ अतः गांधी की मानव धारणा केवल आधुनिक समाजशास्त्रियों द्वारा ही नहीं, वैज्ञानिकों और नीतिवत्ताओं के द्वारा समर्थित है ।

(घ) मानव जीवन का लक्ष्य जैसा हम पृष्ठ दल चुके हैं कि मानव जीवन को सत्य ईश्वर अथवा आत्म तत्त्व का व्यापक आधार प्राप्त है । अतः इन तत्त्वों का अधिक से अधिक अनुभव करना गांधी के अनुसार मानव-जीवन का लक्ष्य है ।^४ परन्तु गांधी के अनुसार सत्य का अनुभव केवल वैयक्तिक साधना और नैतिक आचरण के द्वारा नहीं होता है बल्कि मानव जीवन के समस्त पहलुओं—सामाजिक, राजनैतिक धार्मिक, आर्थिक इत्यादि को पवित्र बनाने से होता है ।^५ उनके अनुसार हमारा उद्देश्य अधिक-से अधिक ईश्वरीय शक्ति को प्राप्त करना है परन्तु ईश्वर सभी जीवों का समूह है अतः ईश्वर या मोक्ष की प्राप्ति का सर्वोत्तम मार्ग समाज की गरीबी, विषमता जोषण और दुःखा का मिटाना है । समाज में विषमता उत्पन्न करना हिंसा है जिसके परिणाम स्वल्प हमें प्राकृतिक अशुभ जैसे भूकम्प आदि का सामना करना पड़ता है ।

गांधी का यह मत ऊपर से देखने में थोड़ा अवैज्ञानिक और दक्षिणानुस दीर्घ, परन्तु इसपर गहराई से विचार किया जा सकता है । विनोबा न सामूहिक कर्म के सदर्भ में इस तरह गहराई से विचार किया है । सचमुच

1 Dewey, John *Freedom And Culture*, (Bombay, Bhartiya Vidya Bhavan, 1952), p 93

2 Gangal, S C *Teachings of Gandhi Towards world Peace*, (Delhi, Vora & Co 1960) p 56

3 Sorokin, P A, *The Reconstruction of Humanity* p 69

4 "Devotion to this truth is the sole justification for our existence"—Dose, N K *Selections From Gandhi*, p 18

5 "Man's ultimate aim is realization of God, and all his activities, social, political, religious have to be guided by the ultimate aim of the vision of God"

—*Haryan*, 29 8 '36, p 226.

समाज की अज्ञान और विषमता को अवस्था में कोई भी मानव सुखी नहीं रह सकता। अतः प्रथम प्राणी के माय तादात्म्य स्थापित कर अपनी आत्मा की पहचान करना मानव का लक्ष्य है।^१ प्रेम के द्वारा मानव जबिक-ए-जबिक ईश्वरीय शक्ति को प्राप्त कर सकता है^२ जिसकी अभिव्यक्ति सभी प्राणियों की निष्काम सेवा के माध्यम में होती है। निष्कामता को अधिक-से-अधिक प्राप्त करना मानव का उद्देश्य है।^३ गाँधी के अनुसार निम्न से निम्न कोटि का व्यक्ति भी अपने पुरुषार्थ के द्वारा मद्गुणों का विनाश कर मोक्ष को प्राप्त कर सकता है।^४ अतः सभी को मोक्ष प्राप्त करने का अधिकार है। इसलिए सामूहिक मोक्ष का प्राप्त करना मानव का उद्देश्य है।

(ज) मृत्यु विचार मानव के स्वरूप स्वभाव और लक्ष्य के साथ-साथ उसके जन्म-मरण का प्रश्न भी अनिवार्य रूप से जुड़ा है। गाँधी के अनुसार सृष्टि और विनाश की क्रिया अनादि काल से चल रही है। मृत्यु भी विनाश का एक उदाहरण है। सामान्य रूप से जन्म-मरण की घटना रहस्यपूर्ण है,^५ परन्तु तात्त्विक दृष्टि से मृत्यु की घटना को अवास्तविक और व्यावहारिक दृष्टि से इसे आवश्यक और शुभ कहा जा सकता है। तात्त्विक दृष्टि से मृत्यु एक प्रकार का परिवर्तन है, इसकी वास्तविकता नहीं है।^६ मृत्यु में केवल

1 'Life is an inspiration. Its mission is to strive after perfection, which is self-realization'—*Harizan*, 22 6 '35, p 148

2 *Harizan*, 6 4 47 pp 98-99

3 'The soul's natural progress is towards selflessness'—Desai, Mahadeo, *The Gita according to Gandhi*, p 202

4 'I have been taught from my childhood and I have tested the truth by experiences that primary virtues of mankind are possible of cultivation by the meanest of human species'—*Harizan*, 16 5 36 p 109

5 Jack, Homer A, *It and Wisdom of Gandhi* p 21

6 'Death and destruction have then no reality about them. For death and destruction is then but a change'—*Ibid* p 20

शरीर ही नष्ट होता है। आत्म तत्त्व सदैव विद्यमान रहता है।¹ फिर वह अपने पूर्व सत्कारा क आधार पर दूसरा शरीर धारण करता है। इसीलिए मृत्यु अवास्तविक है। परंतु मृत्यु जिम हम पुराने और क्षीण शरीर का परिवर्तन कह सकते हैं, जीवन और आत्म विकास के लिए आवश्यक है।² यह हम पीडाओं म मुक्त करती है, नया सुअवसर और आशाएँ प्रदान करती है निद्रा की भांति शांतिदायिनी है और आत्म-संरक्षण म सहायता पहुंचाती है। इसीलिए गांधी की राय म मृत्यु मित्र ही नहा सच्चा मित्र है।³ मृत्यु के द्वारा मानव की शक्तिगत शक्ती समाप्त हो जाती है, परंतु वह व्यापक जीवन प्राप्त करता है।⁴

मृत्यु अपने आप म दुःखद नहीं है परंतु अभावश हम अपन का शरीर मान बैठने हैं अत मृत्यु म दुःख होना है। ईश्वर और जन-संघा स अपना नादारम्य स्थापित करने पर मृत्यु हमें प्रभावित नहा कर पाती है। गांधी की राय मे जिने ईश्वर प्यार करता है उसका मृत्यु जवानी म ही होती है। अत जब कभी मृत्यु आवे उसका स्वागत होना चाहिए।⁵ प्राचीन भारतीय दार्शनिकों ने मृत्यु को एक प्रकार का दुःख माना था तथा इन जीवन के लिए ही दार्शनिक चिंतन शुरू किया था। परंतु गांधी के लिए मृत्यु न तो दुःख है और न उससे बचने की आवश्यकता है। मृत्यु को जीवन और आत्म विकास क लिए आवश्यक मानना उनकी अपनी देन है जो उन्हें गीता म प्राप्त हुआ है। यह ठीक है कि मृत्यु की सूझ व्याख्या वे नहीं कर पाये हैं परंतु इसके अमूर्ण दुःख म बचने का उपाय उन्होंने अवश्य ही हमारे सामने प्रस्तुत किया है। जन साधारण इसे एक प्रकार का भ्रुगवा मान सकता है परंतु सूझ दृष्टि म

1 'The form ever changes, ever perishes, the informing spirit neither changes nor perishes'—*Ibid* p 21

2 *Ibid* p 20

3 *Ibid* p 20

4. "When the isolated drops melt they share the majesty of the ocean to which they belong In isolation they die but to meet the ocean again —*Ib d*, pp 21 22

5 *Ibid* p 21

देखने पर ऐसा लगता है कि ईश्वर या आत्मतत्त्व के साथ साहचर्य स्थापित करने पर मृत्यु का शोक दूर हो सकता है ।

२ विनोबा की देन विनोबा अपनी मानव वारणा के अलगत मुख्यत दो प्रश्नों पर विचार करते हैं—(१) मानव का तात्त्विक आधार क्या है ? (२) उसका स्वभाव क्या है ? तात्त्विक आधार के भवध में उनके विचार प्राय वही है जो गाँधी के हैं । परन्तु वे आत्म तत्त्व की प्रधानता और शरीर तत्त्व के गौणत्व पर विशेष बल देने हैं । उनके अनुसार मानव ईश्वर की अनन्त अभिव्यक्तियों में एक अभिव्यक्ति है जो सृष्टि का एक अंग है । अतः स्वाभाविक रूप से उसमें ईश्वरत्व की सारी सभावनाएँ छिपी हुई हैं परन्तु वह ईश्वर की भाँति पूर्ण नहीं हो सकता ।^१ सृष्टि के अंग होने के नाते यह भी कहा जा सकता है कि वह आत्मा और प्रकृति तत्त्व—दोनों में निर्मित है क्योंकि ईश्वर इन्हीं दोनों तत्त्वों के सहारे सृष्टि करता है । परन्तु सार-रूप में मानव आत्मा ही है क्योंकि वह स उसका कोई आंतरिक भवध नहीं रहता । विनोबा के अनुसार वह एक प्रकार का बाहरी खोल है जिसे आवश्यकता पाने पर बदला जा सकता है । आधुनिक विज्ञान की शल्य चिकित्सा के चमत्कारों की प्रेरणा करत हुए विनोबा यह सिद्ध करते हैं कि जब एक मनुष्य का दिमाग दूसरे मनुष्य के शरीर में लगाया जा सकता है एक की हड्डी और फेफड़ और आँख दूसरे में उगाय जा सकते हैं तो ऐसी स्थिति में वह जो मनुष्य का बाहरी खोल समझना अनुचित नहीं ।^२ अनि वायत आत्मा होने के कारण मनुष्य गुण-दोष में परे है । अथवा यह भी कहा जा सकता है कि उसमें केवल गुण ही हैं । शरीर होने के कारण उसमें कुछ दोष होते हैं, परन्तु ये गुण ही भाँति शायी नहीं हैं । परिश्रमशील होने के कारण शरीरजनित गुण-दोष भी बदलन रहन हैं ।^३ विनोबा मनुष्य की परिश्रमशीलता और विकासशीलता पर विशेष बल देने हैं उनका यह दृढ़ आत्मता है कि मनुष्य प्रतिपल नया ही होता रहता है । अतः उसमें ताजगी बनी रहती

१ *Bhoodan Yajna Deen* (English) 21 & 1903, p 4

२ आश्रम प्रवचन लक्ष्मीनारायणपुरी पूना रोड दत्तगा २१ १० ६७ (लेखक की व्यक्तिगत टायपरा में) ।

३ दशपाडेय, निमशा त्रिवेणी (वाराणसी भव मेवा मय प्रकारान प ०

है और उसके चित्तन बदलत रहते हैं।^१ “नवो नवो भवति जय मान” — मे वे विश्वास करने हैं। अतः सृष्टि की भाँति मानव भी स्फूर्तिदायक है। इस प्रकार मानव के तात्त्विक आधार में जात्मस्वरूपता, निरन्तरता तथा परिवर्तनशीलता पाते हैं।

मानव के इस तात्त्विक स्वरूप को मान लेने पर दार्शनिकों के सामने कई प्रश्न उठ सकत हैं। पहला प्रश्न स्वाभाविक रूप में यह आता है कि यदि मनुष्य वास्तव में आत्मा ही है, तो फिर उस परिवर्तनशील स्वभाव का क्यों माना जाय? आत्मा तो अपरिवर्तनशील और अविकारी तत्त्व है। यदि मनुष्य प्रतिफल बदलनवाली सत्ता है, तो उस शरीर अथवा प्रकृति मानना ही श्रेष्ठकर है। परन्तु विनोवा स्पष्ट शब्दों में ईहिक और प्राकृतिक तत्त्व की न्यूनता को स्वीकार करते हैं। सुविधा के लिए यह कहा जा सकता था कि मनुष्य आत्मा और शरीर दोनों है, जो विनोवा की तत्त्व-भीमासा से मेल भी खाता है परन्तु विनोवा निरपेक्ष रूप से कहते हैं “हम देह और आत्मा दोनों हैं, यह प्रथि छूटनी चाहिए। हम आत्मा ही हैं।”^२ ऐसी स्थिति में मनुष्य की वास्तविक स्थिति को समझना थोड़ा-सा कठिन हो गया है।

यदि हम आत्मा को ही विकासशील मान लें, तो समस्या का समाधान हो सकता है। विनोवा एक हद तक आत्मा को विकासशील मानते भी हैं। वे कहते हैं “हमारा जात्मा व्यापक होने के लिए छटपटाता रहता है। वह चाहता है कि हमारे जगत् को गले लगा ले।”^३ परन्तु ऐसा मानने में जात्मविरोध उत्पन्न होता है क्योंकि व्यापकता की चाह और अपरिवर्तनशीलता दोनों विरोधी बातें हैं जत यहाँ भी समस्या का समाधान नहीं होता। हाँ, एक उपाय सामने आता है और वह है विनोवा की वितर्क पद्धति। इसके अनुसार हमें मनुष्य को जात्मा और प्रकृति से ऊपर उठकर ब्रह्म या सत्य की दृष्टि से देखना होगा। सत्य सभी प्रकार के ज्ञान के लिए अनिवार्य तत्त्व है। पूरा सत्य एक साथ हाथ नहीं आता है। सत्य का एक अंश ही हम

1 “The essential truth is told by the scriptures that man is in constant flux. The characteristic of a living human being is that he remains fresh and gets new day by day. Constant freshness in outlook is a peculiarly human prerogative.”—*Bhooan*, (English), May, 1965

२ आश्रम प्रवचन, लक्ष्मीनारायणपुरा, पूसा राड, (दरमगा), २१-१०-५७।

३ भावे, विनोवा, गीता प्रवचन, पृ० २६।

हाथ लगता है। इसलिए हम मृत्यु की खोज करनी पन्ती है। उसपर प्रयोग नहीं करना पन्ता। इसीलिए विनोबा ने कहा है 'जीवन मृत्यु शौचन'।^१ अर्थात् मानव जीवन का लक्ष्य सत्य का शौच करना है। मनुष्य चाहे आत्मा हो या शरीर परन्तु वह सत्य अवश्य है। इसमें किसी भी प्रकार का सदेह नहीं। सत्य का शौच करना उमका स्वभाव भी है। सत्य स्थायी और विक्रामशील दोनों होता है। इस दृष्टि में देखने पर मानव धारणा के अन्तर्गत उत्पन्न विरोध का परिहार हो जाता है। परन्तु यह इतनी ऊँचाई को चीज है कि इसमें विनिष्टता का अज घूमिल पड जाता है। अतः सामान्य बुद्धि से समझन में कठिनाई होती है।

गौरी की ही भाँति विनोबा मानव स्वभाव को शुभ मानन ह। इनके अनुसार मानव स्वभाव स्वभावतः अच्छा है। सत्य पर चलना, प्रेम करना तथा दूसरा के लिए त्याग करना उनका स्वभाव है। इस तथ्य को उन्होंने उदाहरणों के द्वारा स्पष्ट किया है। वे कहते हैं सत्य पर चलने वाली के लिए अखबार में टलिग्राम नहीं जाता है यदि मा दत्तो को प्यार करती है तो इसकी खबर अखबार वाली को नहीं जाती है। परन्तु यदि कोई चोरी या हत्याकांड में पकडा जाता है, तो इसका टलिग्राम अखबार में जाता है, तथा दानून के द्वारा उन्हें सजा मिलती है। इसमें यह सिद्ध होता है कि चोरी और हत्या करना मानव का स्वभाव नहीं है, उनका स्वभाव सत्य और प्रेम ही है। इसी प्रकार न्यायालय में हम किसी के ऊपर कोई आरोप करते हैं, तो इस सिद्ध करना पन्ता है। यदि प्रमाणित करने में सदेह हुआ तो इसका लाभ अभियुक्त को मिलता है। इसमें भी यह निष्कर्ष निकलता है कि न्यायालय मानव के अच्छे स्वभाव में विश्वास करता है। उपर्युक्त उदाहरणों के आधार पर विनोबा का यह निष्कर्ष है कि अपने सुख से सुखी होना पशु का स्वभाव है, दूसरों के सुख में सुखी और दुःख में दुःखी होना मानव का स्वभाव है।^२

१ विनोबा चिंतन भाग ७ पृ० २३१

२ (अ) सिंह, रामजी, 'उपनिषद्' विनोबा-सत्संग (सम्पा०), डॉ० रामजी सिंह, (टा० घन० बी० कालेज, भागलपुर, १५ अगस्त, १९६८), पृ० ६।

(ब) "Man rejoices in going without food to his dear ones, to his community and to his country That is his nature The animal can do not do this" *Harigyan* April 3, 1954, p 37

विनोबा के अनुसार मानव स्वभाव की सज्जनता इस बात से भी मिट्ट होती है कि वह साधु को ही नमस्कार करता है, चार टाकू को नहीं। स्पष्टतः यह उसके हृदय की निमलता का सूचक है।^१ जो अज्ञान या परिस्वित्तवश दुराचारी भी बन जाते हैं उनका ईश्वर पर बहुत ही गहरा विश्वास होता है। “जो मच्छे दुराचारी होन हैं वे मच्छे सदाचारी के समीप होने हैं, जैसे ‘बतु’ल के दो मिरे”—एसा विनोबा का विश्वास है। अतः कोई भी दुराचारी अपन स्वभाव को बदल सकता है।^२ मानव स्वभाव क शुभत्व की स्वीकार करने का अर्थ विनोबा यह नहीं लेते कि सभी मानव अच्छे हैं, उनमें कोई बुराई नहीं है। सामान्य दृष्टि में मानव भग-बुरा होता है क्योंकि शरीर को दृष्टि में देखन पर अन्न दोष तथा बुद्ध ही गुण मानव में दिखाई पन्ते हैं।^३ मनुष्य में प्रकृत तत्त्व भोगे है, अतः उसमें सत्य, रज, तम—तीना प्रकार के गुण होने हैं। सत्य गुण के कारण उसमें दैवी प्रवृत्तियाँ जैसे अभय, अहिंसा, सत्य, विनम्रता आदि का प्रादुर्भाव होता है। तमो और रजो गुण के प्रभाव से आसुरी प्रवृत्तियाँ जैसे काम, क्रोध, लोभ, मोह उदित होती हैं।^४ मानव में इन्हीं दैवी प्रवृत्तियों का संघर्ष चलता है जिसमें सद्प्रवृत्तियाँ विजयी होती हैं।

विनोबा यह मानते हैं कि समाज में अच्छे, बुरे और साधारण तीन प्रकार के मनुष्य होत हैं। भला मनुष्य कभी भी बुरा नहीं बन सकता। परन्तु बुरा भला में परिणत हो सकता है क्योंकि भलाई में शक्ति है, बुराई में नहीं। जिस प्रकार “प्रकाश का हमारा अधिकार पर होता है, अंधकार का प्रकाश पर नहीं” उसी प्रकार विनोबा की गय में भलाई का हमला ही बुराई पर होता है।^५ फिर भी मनुष्य में जो भी बुराईयाँ हैं वे परिस्थिति के कारण हैं। परिस्थिति में परिवर्तन लाने में मनुष्य आसानी में मुजर सकता है। इसके लिए दान, तप, यज्ञ के द्वारा आसुरी प्रवृत्तियों का शमन कर धीरे-धीरे अपनी बुराई को हटाकर आत्मगुण्डि करनी पन्ती है।^६ मानव-स्वभाव की व्याख्या

१ देशपांडेय, निमला, त्रिवेणी, (वाराणसी, सब सेवा मंत्र प्रकाशन), पृ० ३०।

२ उपनिषद्, पृ० ३०-३१।

३ भावे, विनायक, अहिंसक शक्ति की खोज, पृ० २२-२४।

४ भावे, विनोबा गीता प्रवचन, पृ० २४९।

५ विनोबा चिंतन, प्रक १७ पृ०-४६।

६ उपनिषद्, पृ० २/६।

विनोबा के मानव सबी तात्त्विक चिंतन पर आधारित है। अतः इसमें उसी प्रकार की कठिनाई उपस्थित होती है जो पहल हुआ थी। यहाँ विनोबा के विचार में सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि उन्होंने नैतिक तात्त्विक आर मनोवैज्ञानिक स्वभाव को एक साथ इस प्रकार मिला दिया है कि विश्व-आत्मिक बुद्धि को उनकी बात समझ में नहीं आती। हम तीन वाक्य यहाँ पर उदाहरण के तौर पर ल सकते हैं

- (क) मनुष्य मूलतः अच्छा है।
- (ख) मनुष्य सामान्यतः अच्छा-बुरा दोनों है।
- (ग) मनुष्य को अच्छा ही समझना चाहिए।

इनमें पहला वाक्य तात्त्विक वाक्य है दूसरा तथ्यात्मक और तीसरा नैतिक। प्रथम वाक्य में मानव स्वभाव की चरम स्थिति का बोध होता है, दूसरे वाक्य से मनुष्य की वर्तमान और सामान्य स्थिति का पता चलता है, तीसरा वाक्य मनुष्य के लिए स्थितप्रज्ञता अथवा माम्य की साधना के लिए उपयोगी है। पहला वाक्य जीवन में विकास के लिए प्रचुर मात्रा में आशा प्रदान करता है। दूसरा व्यावहारिक दृष्टिकोण में महत्त्वपूर्ण है और तीसरा जीवन के संतुलन में सहायक है।

विनोबा ने अपने चिंतन में मानव स्वभाव का विचार नैतिक उत्थान के दृष्टिकोण में ही विगण रूप में किया है। अतएव तात्त्विक और नैतिक वाक्यों का सम्मिश्रण होता है तथा तथ्यात्मक वाक्य गौण हो जाते हैं। यह उचित ही है। दर्शन वास्तव में जीवन के लिए मूक दृष्टि और दूर-दृष्टि हमारे लिए प्रदान करता है। दर्शन का महत्त्व तथ्य की सीमा में वाचने में नहीं जीवन को आने के आने में है। विनोबा की मानव-स्वभाव की व्याख्या हम दृष्टि में नहीं है। मानव के सामान्य क पक्ष में दो गई युक्तियाँ स्वाभाविक और हृदय-प्राप्त हैं। शायद गांधी के प्रकार की युक्ति साजगता के लिए नहीं दे सकें।

गांधी की भाँति विनोबा ने भी मानव का मृत्यु को घटना पर गहराई में विचार किया है। इनके अनुसार मृत्यु हमारे प्राण की विश्रान्ति की एक अवस्था है। यह निद्रा के समान है। जब शरीर में काफी थकान आता है, तो निद्रा में हम विश्रान्ति ढूँढते हैं। निद्रा की मुख्यतः दो अवस्थाएँ होती हैं—स्वप्नपूर्ण निद्रा और स्वप्नरहित निद्रा। स्वप्नपूर्ण निद्रा में हम

अच्छी या बुरी वासनाओं के अनुरूप सुख या दुःखद स्वप्न देखते हैं परन्तु जब मन में कोई वासना नहीं रहती है, तो थकावट के बाद गाड़ी निद्रा आती है। इसी प्रकार जब हमारा प्राण अगदरत काम करने-करते थक जाता है, तो उस मृत्यु की विश्रान्ति की अदरत पत्ती है। मृत्यु के बाद यदि उसके प्राण में बुरी वासना रही, तो जन्म नरक और अच्छी वासना रही, तो स्वर्ग का सुख मिलता है। यदि प्राण में कोई वासना नहीं रही, तो उस ब्रह्मलोक की प्राप्ति होती है।

विनोबा के अनुसार मृत्यु के बाद जीवन में ताजगी का अनुभव होता है। जैसे सोने के बाद उठने पर हम काफी ताजगी का अनुभव होता है और हम पूरे उत्साह के साथ अबूरे कार्य को पूरा करने में लग जाते हैं, ठीक उसी प्रकार मृत्यु के बाद हम प्राण में नई ताजगी पाते हैं और फिर पूरे उत्साह के साथ काम में लग जाते हैं।^१ विनोबा यह मानते हैं कि जिन दुःखों से हमारे सगे सबकी मुक्त नहीं कर सके, मृत्यु उन दुःखों से मुक्त कर देती है। मृत्यु के स्वप्न में विनोबा का विचार कोई नवीन नहीं है। हाँ, निद्रा की उपमा के सहारे इन्होंने इसकी व्याख्या रोचक ढंग से की है।

सच कहा जाय तो मानव स्वभाव के सबब में विनोबा गांधी के विचारों को ही पल्लवित करत हैं। फिर भी जहाँ गांधी मानव के समग्र व्यक्तित्व पर बल देते थे वहाँ विनोबा मानव के आत्मिक पक्ष पर ही विशेष बल देने हैं। शरीर उनके लिए मात्र स्रोत है। जहाँ तक मानव-जीवन का चरम लक्ष्य का प्रश्न है, गांधी और विनोबा का इसपर थोड़ा मतान्तर मालूम पता है। गांधी आत्मानुभव और ईश्वर साक्षात्कार को ही जीवन का चरम लक्ष्य मानते थे। अतः उन्होंने मानव जीवन का लक्ष्य सत्य के साथ प्रयोग करना माना। परंतु प्रयोग का भावात्मक लक्ष्य क्या होगा, इसका उत्तर वे नहीं दे सके। जैसा हम नीति-विचार में भी देख चुके हैं कि वे गीता का लक्ष्य निष्कर्मता ही मानते हैं, परंतु निष्कर्मता किस लिए? यहाँ वे बौद्धिक विश्लेषण के आधार पर कुछ भी नहीं कहते। इसमें साधक को कठिनाई होती है जिसका

१ उपरिपत्र, पृ० १४-१७।

२ बनारस, रामकृष्ण, विनोबा के पत्र, पृ० ८८-८९।

अनुभव उनके परम शिष्य जवाहरलाल नेहरू का भी हुआ।^१ परन्तु विनोबा स्पष्ट रूप में कहते हैं कि मानव जीवन का चरम लक्ष्य परम माध्य की प्राप्ति करना है। वे गांधी के विचार को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जीवन का लक्ष्य सत्य का शोध करना है प्रयोग करना नहीं। यह सत्य किसी भी क्षेत्र में हो सकता है। विज्ञान प्रकृति के सबंध में नये नये सत्यों की खोज करता है उसी प्रकार मानव को भी जीवन के सबंध में नये नये सत्यों की खोज करनी चाहिए।

मानव के स्वरूप पर विचार करने के पश्चात् अब हम यह देखेंगे कि व्यक्ति और समाज के सबंध में गांधी विनोबा के क्या विचार हैं? क्योंकि व्यक्ति और समाज की धारणा उनकी मानव धारणा पर ही आधित है।

३ व्यक्ति और समाज

गांधी के समस्त समाज दर्शन का आधार उनकी व्यक्ति तथा समाज की धारणा है। उनके समाज-दर्शन को तबतक ठीक में समझा जा सकता जबतक हम मानव धारणा का विचार व्यक्ति के रूप में नहीं करते हैं। व्यक्ति ही समाज की इकाई है अतः समाज को समझने के लिए व्यक्ति को समझना आवश्यक है।

(क) व्यक्ति सिद्धांत

१ गांधी विचार गांधी के अनुसार व्यक्ति का महत्त्व सर्वाधिक है।^२ वह अपने द्वारा निर्मित समाज और अन्य मनुष्यों की तुलना में श्रेष्ठ है।^३ उसमें इतनी क्षमता है कि वह अपने हृदय आत्मविश्वास में समस्त इतिहास की दिशा को बदल सकता है।^४ गांधी का यह हृदय विश्वास है कि 'यदि एक व्यक्ति

1 'In spite of the closest association with him (Gandhi) for many years I am not clear in my own mind about his objective, I doubt if he is clear himself' — *Veht On Gandhi*, (New York 1948), pp 90-91

2 Gandhi, M K., *Young India*, 13 12 '94 p 378

3. "I have discovered that man is superior to the system he propounded" — *Young India* p 221

4 "A small body of determined spirits fired by an unquenchable faith in their mission can alter the course of history" — *Harjan*, p 343

आध्यात्मिकता को प्राप्त कर लेता है, तो मनुष्य इसके साथ सम्पूर्ण विश्व आध्यात्मिकता को प्राप्त कर लेता है। यदि एक व्यक्ति भी आध्यात्मिकता से पतित हो जाता है, तो समस्त विश्व उम हृद तक पतित हो जाता है।¹ परन्तु प्रश्न है कि व्यक्ति है क्या ?

यद्यपि व्यक्ति के तत्त्वशास्त्रीय स्वरूप पर हमलोगों ने पहले ही विचार कर देता है, फिर भी यहाँ पर समाज की इकाई के रूप में उसके स्वभाव को देखना अनिवार्य है। व्यक्ति के स्वभाव को गांधी ने दो विरोधी पहलुओं का समग्र माना है। एक ओर उसके व्यक्तित्व में आध्यात्मिकता है, विवेक है तथा नैतिकता के पालन की प्रवृत्ति है, तो दूसरी ओर वह पाशविक प्रवृत्तियों में भी ग्रस्त है। आध्यात्मिकता और नैतिकता का आवार उसका देवीस्वरूप है और पाशविकता का आवार भौतिक शरीर है। व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन में इन दोनों प्रकार की सद्प्रवृत्तियों और दुःप्रवृत्तियों के बीच संघर्ष चलता रहता है और अंत में सद्प्रवृत्तियों की विजय होती है। फिर भी समाज में सभी व्यक्ति का व्यक्तित्व समान नहीं होता। किसी में आध्यात्मिक प्रवृत्ति की प्रधानता होती है और किसी में पाशविक प्रवृत्ति की। इसका कारण शायद उसके पूर्व जन्म के कर्मों और दुष्कर्मों में भूँदना होगा।

व्यक्ति के जीवन का लक्ष्य आत्मानुभव और पूर्णता की प्राप्ति है जिसे वह अपने शुभ कर्मों के आधार पर प्राप्त कर सकता है। वे सर्वत्र, शुभ कर्मों से जा सकते हैं जो अन्तरात्मा की आवाज के आधार पर किये जाते हैं। परन्तु इन सब की प्राप्ति के लिए स्वतंत्रता मौलिक चीज है। पर स्वतंत्रता का अर्थ गांधी स्वच्छन्दता में नहीं लेते हैं। स्वतंत्रता के साथ-साथ वे व्यक्ति को ईश्वर और समाज नियंत्रित मानते हैं। मानव अपनी स्वतंत्रता की रक्षा तभी कर सकता है जब वह ईश्वर और समाज के नियमों का श्रद्धापूर्वक पालन करे। सामाजिक नियमों के महत्त्व को स्वीकार करने के कारण गांधी को हम व्यक्तिवादी नहीं कह सकते हैं, यद्यपि ये व्यक्ति की गरिमा पर काफी बल देते हैं। हेगेल, हाइडेगर और सात्र* प्रभृति विचारक स्वतंत्रता की प्राप्ति में बाधाबरण

1 "If one man gains spiritually, the whole world gains with him, and if one man falls, the whole world falls to that extent"—*Young India*, 4 12 1924

को विरोधी तत्त्व के रूप में स्वीकार करता है।^१ परंतु गांधी के अनुसार बस्तावरण स्वतंत्रता का बाधक नहीं बल्कि साधक है।^२

गांधी के अनुसार व्यक्ति स्वतंत्रता को प्राप्ति एकाएक पूर्णता में करता है, धीरे धीरे नहीं। जिन प्रकार व्यक्ति का जन्म समग्र रूप में होता है उसी प्रकार स्वतंत्रता का भी अखंडित रूप में आविर्भाव होता है।^३ पूर्ण स्वतंत्रता का अनर्गल आंतरिक और बाह्य—दोनों प्रकार की स्वतंत्रताएं आती हैं। आंतरिक स्वतंत्रता का अभिप्राय आत्मा का जविद्या में मुक्त होना है। बाह्य स्वतंत्रता का अर्थ आर्थिक, राजनैतिक सामाजिक आदि स्वतंत्रता से है। गांधी यह मानते हैं कि आंतरिक स्वतंत्रता प्राप्त करने पर ही व्यक्ति बाह्य स्वतंत्रता प्राप्त कर सकता है।^४ जब व्यक्ति को अन्य बाहरी स्वतंत्रता की प्राप्ति के पूर्व अस्त-करण की स्वतंत्रता प्राप्त करनी चाहिए।

बुद्धिवादी विचारक स्वतंत्रता का अर्थ मात्र बौद्धिक स्वतंत्रता से लगाते हैं। परंतु गांधी के अनुसार केवल बौद्धिक विकास से ही स्वतंत्रता नहीं आती है। वास्तविक स्वतंत्रता हृदय की गहराई में पहुँचने से जाती है जो अन्य प्राणियों की पीड़ा पहचानने और उनके साथ प्रेम करने में प्राप्त होती है।^५

गांधी ने 'स्वतंत्रता', स्वराज्य तथा मोक्ष को एकार्थक समझा है। उन्होंने किसी राष्ट्र की स्वतंत्रता का अर्थ उस राष्ट्र के व्यक्तियों की पूर्ण स्वतंत्रता से लिया है। पूर्ण स्वतंत्रता की प्राप्ति में स्वराज्य एक चरण मात्र है

1 Chatterjee, Margaret 'The Meaning of Freedom— with Special reference to Gandhian View', Devaraja, N K, (Ed) *Anviksiki*, 2 (1, 1970) pp (1 10) p 8

2 *Ibid* p 8

3 "There is no such thing as slow freedom, Freedom is like a birth —*Young India*, 9 3 1922

4 *Young India*, 1 11 1928

5 "The free man is neither he who is determined by practical reason, nor he who in a particular context makes an arbitrary decision. He is the one who, progressively conquering himself, is able to win over others through love" —Devaraja, N K, (Ed) *Anviksiki*, 2 (1, 1970), p 9.

जिमको प्राप्त अनवरत परिश्रम, धैर्य, साहस और परिस्थिति के विवेकपूर्ण मूल्यांकन से हो सकती है।^१ परंतु यह कहना गलत होगा कि गांधी का अभिप्राय केवल राजनैतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति ही था। वस्तुतः गांधी की यह विशेषता है कि उन्होंने व्यक्ति की परतंत्रता और स्वतंत्रता को केवल आध्यात्मिक अर्थ में ही नहीं लेकर उस सामाजिक आयाम प्रदान किया। उन्होंने स्वतंत्रता को तात्त्विक और आध्यात्मिक अथवा मूल्यात्मक—दोनों अर्थों में समन्वित रूप से लिया।^२ फिर भी यह मूल्यात्मक अधिक है।

विश्व इतिहास में व्यक्ति की जाकाशाओ का चित्रण भिन्न भिन्न प्रकार में हुआ है, जैसा हम पहले भी देख चुके हैं। बर्ट्रैंड रसेल के अनुसार व्यक्ति अपनी शक्ति को बढ़ाना चाहता है।^३ लॉक के अनुसार व्यक्ति शान्तिप्रिय जीव है। युग महोदय धार्मिक प्रवृत्ति और एडलर विकास की प्रवृत्ति पर बल दत्त है। भौतिकवादी और अनुभववादी विचारक व्यक्ति को मात्र भौतिक जाकाशाओ से सम्पन्न मानते हैं। परंतु उपर के व सभी विचार एकांगी हैं। ये व्यक्ति के संपूर्ण व्यक्तित्व का ख्याल नहीं करत हैं। व्यक्ति वास्तव में अखंड और पूर्ण है। व्यक्तित्व के ज्ञानात्मक, क्रियात्मक और भावात्मक पक्ष हैं। इसके अतिरिक्त वह उच्च निम्न—सभी प्रकार की प्रवृत्तियों में पूर्ण है। अतः व्यक्ति के पूर्ण विकास का अर्थ है इसके भौतिक, नैतिक और आध्यात्मिक सभी प्रकार का विकास होना। पारशाल्य समाजशास्त्रियों ने व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास को छोड़ दिया है। परंतु गांधी ने इसपर काफी बल दिया है। व्यक्ति को खंडित दृष्टिकोण से देखने के कारण पश्चिमी विचारकों ने एक

1 *Young India*, 27 8 1925

2 *Annals*, 2 (1, 1970), p 8

३ डॉ० राजेंद्र प्रसाद ने स्वतंत्रता शब्द को तीन अर्थों में समझा है—तात्त्विक, तात्त्विक और आध्यात्मिक। गांधी ने तात्त्विक अर्थ में इसका प्रयोग नहीं किया है। परंतु तात्त्विक और आध्यात्मिक—दो अर्थों में प्रयोग किया है—Prasad, R, "Freedom As a Social Value" —Devaraja, N K, (Ed) *Annals*, 2 (1, 1970), pp 31-32

4 Russel, B, *Impact of Science on Society*, (London, George Allen And Unwin 1959), p 75

प्रकार से मानव की गरिमा को नीचे धकेल दिया है। परन्तु गांधी के विचार में मानव की गरिमा सुरक्षित रहती है।^१

गांधी यह मानते हैं कि आदर्श समाज की स्थापना आदर्श व्यक्ति में ही हो सकती है। जो व्यक्ति के लिए शुभ है वही समाज के लिए भी शुभ है। आदर्श समाज की स्थापना के लिए व्यक्ति को पहले आदर्श बनाने की आवश्यकता है। समाज में क्रांति एकहरी नहीं दोहरी प्रक्रिया में आती है।^२ पहले व्यक्ति के मानस में परिवर्तन लाना पड़ता है उसके जीवन मूल्यों और विचार-पद्धतियों को बदलना पड़ता है। अतः समाज के बाह्य ढाँचे में परिवर्तन लाना पड़ता है। केवल समाज के बाहरी ढाँचे में परिवर्तन करने में कोई विशेष फल प्राप्त नहीं होता। आदर्श समाज की स्थापना करने के लिए व्यक्ति को निष्पक्ष लेन में स्थावल होना चाहिए उस अपनी आत्म शक्ति को पहचानना चाहिए। इसके अतिरिक्त सामाजिक परिस्थितियों में अभियोजित करने की तत्परता होनी चाहिए और अपनी आस्था का आन्तरिक करना चाहिए।^३ बिना आस्था के व्यक्ति अपने जीवन में किसी दिशा में आगे नहीं बढ़ सकता। मशयवाद और अज्ञानवाद समाज की नींव को कमजोर बनाते हैं जिसका प्रथम उदाहरण अमेरिका जैसा सुसम्पन्न देश में मिलता है।

२ विनोबा की दृष्टि में गांधी की भाँति विनोबा भी व्यक्ति को आत्मा और शरीर का संगठन मानते हैं। परन्तु वे आत्मा पर गांधी का तुलना में अधिक बल देते हैं। ये भी मानते हैं कि व्यक्ति में मत्त्व रज और तम—समा प्रवृत्तियाँ हैं, अतः उमम दबी और आधुनिक दोनों वृत्तियाँ हैं। व्यक्ति को यज्ञ दान और तप के द्वारा आधुनिक प्रवृत्तियों पर धीरे धीरे विजय प्राप्त करनी चाहिए।

1 To deprive a man of his natural liberty is worse than starving the body. It is starvation of the soul. No amount of literary education or even economic betterment will restore the lost dignity of man. —*Harjan* 26 10 34
Quoted in *Candhi Marg* 15 (4 October 1971) p 279

२ नारायण अय्यकर सेरी *विचार शक्ति*, पृ० ३५६।

3 Balasubramaniam R. *Gandhi on Man and Society*
Dvaraja N K. (ed) *Annals* Vol 2 Nos 3 & 4 (July & October 1969) p 21

विनोवा व्यक्ति की अच्छाईयो में हृदय विश्वास रखते हैं। उनके धनुमार अहिंसा, प्रेम, सहयोग, त्याग आदि व्यक्ति के स्वाभाविक दैविक गुण हैं। व्यक्ति दूसरो के सुख से सुखी और दूसरो के दुःख से दुःखी होना है। वह दूसरो के लिए अपने स्वार्थ का परित्याग करता है, जैसे मैं अपने बच्चे के लिए त्याग करती हूँ। उसके हृदय में कल्याण है।

गांधी की भाँति विनोवा भी व्यक्ति के विकासात्मक स्वरूप पर ध्यान देने हैं। उनका मानना है कि व्यक्ति नित्य नवीन होता रहता है। अतः उसके विचार बदलते रहते हैं। उसका हृदय भी परिवर्तित होना रहता है। भौतिक परिस्थितियों की तुलना में उसके लिए सद्गुण का विराप महत्त्व है। अतः उसकी वास्तविक स्वतंत्रता आत्मा के ज्ञान पर ही आश्रित है। उस नित्य-आत्म शक्ति की खोज करनी चाहिए।

विनोवा आत्मा के रूप में व्यक्ति के महत्त्व को स्वीकार करते हैं परंतु वे सिद्धांत के सामने व्यक्ति को गौण मानते हैं। एक स्थल पर उन्होंने कहा है—
“सिद्धांत व्यक्ति में बदलकर होना है। इसलिए जनपर कमल कर व्यक्ति को प्रतिष्ठा प्राप्त हुआ करती है।” इस उद्धरण में यह व्यष्ट है कि व्यक्ति का अस्तित्व सिद्धांत पर चलने में है। अस्तित्ववादियों ने सिद्धांत की तुलना में व्यक्ति को तथा बुद्धि की तुलना में अस्तित्व को श्रेष्ठ माना है। गांधी ने संस्थाओं की तुलना में व्यक्ति को श्रेष्ठ माना था। परंतु विनोवा सिद्धांत की तुलना में व्यक्ति को गौण मानते हैं। इसलिए यहाँ कोई व्यक्तिवाद नहीं है। परन्तु वे बहुमत की तुलना में अल्पमत की गरिमा और महत्त्व को स्वीकार करते हैं।

‘व्यक्ति की धारणा में विनोवा ने गांधी के विचारों में कोई मौलिक परिवर्तन नहीं लाया है। गांधी के विचार को ही उन्होंने दूसरे रूप में रखा है। फिर भी व्यक्ति की आध्यात्मिकता और नित्य नूतनता पर उन्होंने विशेष बल दिया है। गांधी ने व्यक्ति को ‘स्व’ को मिटाने का प्रयत्न नहीं किया था परंतु विनोवा ने व्यक्ति में उस ‘स्व’ का पूरा उन्मूलन करने का प्रयास किया है। वरन्तु यह भेद एक गृहस्थ और सन्यासी के विचारों का ही भेद है। गांधी के विचार में व्यक्ति का व्यावहारिक और जादृश रूप प्रायः समतुल्य है परंतु विनोवा व्यक्ति के व्यावहारिक और सामाजिक रूप पर कम परन्तु आदर्श पर विशेष बल देते हैं।

(ख) समाज-सिद्धात

१ गांधी द्विचार गान्धी का समाज मवधी द्विचार आधुनिक पाश्चात्य समानशास्त्रियों के विचारों के प्रति प्रतिक्रिया और मानव सवधी धारणा का आवश्यक परिणाम है। अतिराश पश्चिमी विचारकों ने वैयक्तिक चेतना से भिन्न सामाजिक चेतना को अलग अस्तित्व प्रदान किया है। तदनुकूल व्यक्ति की आचार संहिता और समाज की आचार संहिता में भेद रहा है। दुख्खादम ने व्यक्तिगत चेतना और सामूहिक चेतना के भेद पर बल देते हुए यह कहा है कि सामूहिक चेतना में अनेक प्रकार के तत्व होने हैं जो व्यक्तिगत चेतना में नहीं है। अतएव सामाजिक जीवन की व्याख्या मानव या व्यक्ति के मनोविज्ञान के आधार पर नहीं बल्कि समाज के स्वरूप के आधार पर ही दी जा सकती है।^१ व्यक्ति और समाज को एक दूसरे में स्वतंत्र मानकर व्यक्तिवादियों और समाजवादियों ने अलग अलग रूप से क्रमशः व्यक्ति और समाज का एक दूसरे की तुलना में श्रेष्ठ माना है। इसके परिणामस्वरूप एकांगी और कृत्रिम समाज की उत्पत्ति सवधी सिद्धात बने हैं। कुछ विचारकों ने ईश्वर के आधार पर, कुछ सामाजिक प्रसविदा के आधार पर, कुछ तात्त्विक सिद्धातों के आधार पर तथा कुछ विचारकों ने मनुष्य का व्यावहारिक जीवन की आवश्यकताओं के आधार पर समाज की उत्पत्ति की व्याख्या करने का प्रयत्न किया है। परन्तु इनमें से कोई भी सिद्धात पूर्ण नहीं है। बोगार्डस के अनुसार ईश्वरवादी सिद्धात से तानाशाही समाज की रचना होती है, तात्त्विक सिद्धात से समाज के केवल आकारिक रूप पर बल दिया जाता है, वास्तविकता की व्याख्या नहीं हो पाती है तथा वस्तुवादी सिद्धात के द्वारा केवल व्यावहारिक परिणामों और यन्त्रवादी समाज रचना पर बल दिया जाता है।^२

गांधी का समाज सिद्धात समन्वयवादी है। यह समाज की व्याख्या, न तो केवल ईश्वर के आधार पर ही करता है और न मानव निमित्त सिद्धात के आधार पर। नानटम्कम् की तरह यह समाज का कारण शक्ति, भ्रूख, यौन और

1 Sorokin, P A *Contemporary Sociological Theories*, (New York Harper and brothers, 1928), pp 437-38

2 Bogardus, E S, *The Development of Social Thought*, (New York Longmans, Green & Co 1960, 4th edn), p 236

साहचर्य की आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं मानता है। फिर भी इसमें सभी सिद्धांतों का सार आ जाता है। एक और गांधी व्यक्ति और समाज में दैवी स्वरूप को देखते हैं, तो दूसरी ओर जट्टर्ष समाज रचना के लिए नियमों की भी स्थापना करते हैं। साथ-ही-साथ मानव जीवन की तात्कालिक और व्यावहारिक आवश्यकताओं का भी ख्याल रखते हैं।

गांधी के अनुसार समाज व्यक्ति के लिए कृत्रिम नहीं वरिक्त स्वाभाविक सस्र्ता है। व्यक्ति का विकास समाज में रहकर ही हो सकता है। उसकी स्वतंत्रता सामाजिक नियमों के पालन में ही वायम रह सकती है। इसलिए उन्होंने कहा "मैं व्यक्ति की स्वतंत्रता का मूल्य देता हूँ। परंतु यह आपको नहीं भूलना है कि मनुष्य सार रूप में सामाजिक प्राणी है। उसने अपनी वर्तमान स्थिति, व्यक्तिवाद के साथ सामाजिक विकास की आवश्यकताओं को अभिमोजित करके ही प्राप्त किया है। अनियंत्रित व्यक्तिवाद जगली जानवरो का नियम है। हमें व्यक्ति की स्वतंत्रता और समाज के नियंत्रण के बीच का मार्ग अपनाता है। सम्पूर्ण समाज के कल्याण की भावना से स्वेच्छया समाज के नियंत्रण को स्वीकार करना व्यक्ति और समाज दोनों के लिए हितकर है"। "प्रजातान्त्रिक समाज में व्यक्ति की इच्छाएँ समाज या^२ राज्य की इच्छाओं के द्वारा शासित और नियंत्रित होनी हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति कानून को अपने-अपन हाथ में ले ले, तो उमम बराजकता बढेगी और व्यक्ति अपनी स्वतंत्रता को वायम नहीं रख सकेगा।"^३

1 Gandhi, M K *India of my Dreams*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1962), p 18

२ श्रीमती वानडूरट ने अनुसार "गांधी समाज और राज्य के बीच अव्यक्त भेद मानते हैं। राज्य की आशा को भग किया जा सकता है, परंतु समाज के नियमों का उल्लंघन नहीं किया जा सकता है।" परंतु यह ध्याकल्प है कि यह गांधी ने राज्य और समाज को कभी कभी समानार्थक माना है। यों केवल आशा भग के आधार पर रज्या और समाज में भेद करना ठीक नहीं। यदि समाज की वर्तमान व्यवस्था में कोई नियम रज्या हो, तो शायद गांधी उसको चुनौती देंगे। और दूसरों को भी ऐसा आदेश देंगे। जब वे समाज के नियमों के पालन की बात करे हैं तो इसका अर्थ शुद्ध समाज से है। शुद्ध समाज और शुद्ध राज्य में कोई मौलिक भेद नहीं होना चाहिए। राज्य पूर्ण समाज का एक अंग ही होगा।

—Bondurant, J V *Conquest of Violence*, p 161

3 *Ibid*, p 19

परंतु समाज को स्वाभाविक और आवश्यक मानते हुए भी गांधी व्यक्ति को समाज की तुलना में गौण नहीं मानते । वे समाज या राज्य की स्वेच्छा-चारिता को कभी स्वीकार नहीं करते । उनके लिए “व्यक्ति का सर्वोच्च महत्त्व है” अतः उनके अनुसार स्वतंत्रता के दातावरण में रहकर ही व्यक्ति अपने को समाज की सेवा में अर्पित कर सकता है । यदि स्वतंत्रता का अपहरण कर लिया जाए, तो वह मात्र मशीन रह जायगा और समाज बर्बाद हो जायगा । किसी भी समाज की स्थापना व्यक्ति-स्वातंत्र्य के नियंत्रण पर नहीं की जा सकती ।¹ इसीलिए उन्होंने राज्य की बढ़ती हुई शक्ति को आशंका और भय की भावना से देखा । उनके अनुसार राज्य ऊपर से तो कल्याण करते हुए प्रतीत होता है परंतु वह व्यक्तित्व को नष्ट कर देता है, जो प्रगति का आधार है ।²

गांधी के अनुसार समाज का मूल धन व्यक्ति ही है । व्यक्ति की ही आकांक्षाएँ सामाजिक जाकाशाओं का रूप लेती हैं । अतएव समाज की जितनी समस्याएँ हैं वे तैयार माल के रूप में व्यक्ति के ऊपर लादी नहीं जाती । और न उन समस्याओं का अस्थायी और कृत्रिम ही कह सकते हैं । इन सभी समस्याओं का लक्ष्य व्यक्ति का कल्याण ही है । समस्याओं के सदस्य के रूप में और स्वतंत्र रूप में व्यक्ति ही सामाजिक कार्यों का आधार और लक्ष्य है । व्यक्ति का चिंतन ही सामाजिक जीवन को समझने और पुनर्गठन करने का प्रयास करता है । व्यक्ति की भावनाएँ ही वर्तमान सामाजिक स्थिति को देखकर सबदमशील होती हैं तथा उसका स्वरूप ही उसका अपने भविष्य को बनाता है । अतएव गांधी ने स्पष्ट शब्दा में कहा है कि “यदि व्यक्ति का आचरण बर्बाद जाए, तो समाज का मुझर अपने आप हो जायगा ।”³

1 *Harijan*, February 1, 1942

2 “I look upon an increase of the power of the state with the greatest fear because, although while apparently doing good by minimising exploitation, it does the greatest harm to mankind by destroying individuality which lies at the root of progress”

—Gandhi, *Modern Review* (1935), p 413

3 Devaraja, N K, (Ed), *Amisaki* Vol 2 Nos, 3 & 4 (July & October, 1969), p 58

व्यक्ति के स्वभाव के आधार पर समाज के भी दो भेद किए जा सकते हैं। एक तो समाज का वर्तमान रूप है जिसमें नैतिक और अनैतिक सभी प्रकार के व्यक्ति रहते हैं। दूसरा आदर्श समाज की कल्पना है जिसमें सभी व्यक्ति नैतिक नियमों का पालन करेंगे। गांधी ने इन सर्वोदय समाज कहा है। सर्वोदय समाज में पुनरुत्थेण सामाजिक सामंजस्य और सतुल्य होता है। एक व्यक्ति दूसरे का सहयोग करता है। कही भी सचपं और हिसा की स्थिति नहीं होती है। यह पूर्ण अहिंसक समाज है। इसमें अधिकतम रूप में सभी व्यक्तियों का कल्याण होता है। परंतु कल्याण का अर्थ केवल भौतिक लक्ष्यों की पूर्ति ही नहीं है। कल्याण का अर्थ सभी व्यक्ति का अधिकतम रूप में आध्यात्मिक विकास है। इस समाज में व्यक्ति स्वेच्छा से नैतिक नियमों का पालन करता है तथा समाज की सेवा में अपने को अर्पित करने के लिए तैयार होता है। यह समाज प्रेम पर आधारित होता है।

आदर्श समाज की कल्पना को लोगों ने 'यूटोपिया' माना है जिसकी प्राप्ति कभी भी नहीं हो सकती है। परंतु गटगार्ड से विचार करने पर गांधी के आदर्श समाज को यूटोपिया नहीं कह सकते हैं। मानहाइम के अनुसार "यूटोपियन विचारका को समाज के प्रति निषेधात्मक दृष्टि रहती है। वे वर्तमान समाज-व्यवस्था को मिटाकर नई व्यवस्था कायम करना चाहते हैं। उनके विचारों में जकड़न होती है, गतिशीलता नहीं। वे प्रायः पलायनवादी होते हैं। उनके अनुसार वर्तमान समाज व्यवस्था के द्वारा वांछित आदर्श को प्राप्त नहीं किया जा सकता है।" परंतु हम पहले भी देख चुके हैं कि गांधी का विचार गतिशील और उन्मुक्त है। वे पलायनवादी नहीं, जीवन की समस्या से जुझने-वाले हैं। वे समाज को मिटाना नहीं सुझ करना चाहते हैं। उनका दृष्टिकोण भी भावात्मक ही है। सर्वोदय-समाज की स्थापना उनके लिए संभव है। शायद इसीलिए तो उन्होंने 'इंडिया ऑफ माई ड्रीम' में अपने उद्गारों को व्यक्त करते हुए कहा है "मैं वैसे भारत के लिए कार्य करूंगा जिसमें गरीब से गरीब यह अनुभव कर सकेगा कि यह उसका देश है, जिसके निर्माण में उसकी आवाज का मौल है, वैसे भारत जिसमें कोई उच्च और निम्न वर्ग में नहीं बांटा जाया, सभी जाति के लोग पूर्ण सहयोग के साथ रहेंगे, जहां छत्र और मद्य-पान का अभाव होगा और स्त्रियां पुरुषों के बराबर ही अपने अधिकारों का

सुपभोग करेगी। चूँकि हम विश्व के अग्र दर्शो के साथ प्राप्ति में रहना है, अतः न तो किसीका शोषण करना है और न शोषित होना है। इसलिए थोड़ी सख्या में सेना को रखना है। सभी के हितों की चिन्ता करनी है।^१ गाँधी के ये आदर्श कुछ-कुछ तो साकार हुए हैं किन्तु पूर्ण रूप से साकार होने के लिए कठिन साधना की आवश्यकता है।

वस्तुतः गाँधी की समाज सबन्धी धारणा विकासवादी और ऐतिहासिक सिद्धांत के अनुकूल है। उनके अनुसार समाज का अनादि काल में विकास होता जा रहा है। उनकी रचना में समय-समय में परिवर्तन होता है जिसके परिणाम स्वरूप शोषण हिंसा और तनाव की मात्रा कमती जाती है तथा अधिक-से अधिक शोषण-मुक्त और अहिंसक समाज की रचना होती है। गाँधी का यह विश्वास है कि समाज में गुण्यता का उदय समाज की दुर्भ्यंक्षता के कारण होता है। इसके लिए समाज उत्तरदायी है।^२ अतः आवश्यकता पग्ने पर समाज में परिवर्तन होने रहना चाहिए। इस प्रकार परिवर्तन होने रहने से आदर्श समाज की स्थापना होगी।

२ विनोबा की देन समाज के सबंध में विनोबा एक ओर गाँधी के विचारों को स्वीकार करते हैं, दूसरी ओर साह्य के त्रैगुण्य सिद्धांत, गीता के यज्ञ, दान और तप, तथा समाज की ईश्वरीय व्याख्या का अद्भुत समन्वय कर विकासवादी सिद्धांत की स्थापना करते हैं। गाँधी की भाँति विनोबा भी इस धारणा का विरोध करते हैं कि शुद्ध नीति केवल व्यक्ति के लिए ही है, समाज के लिए नहीं। उनके अनुसार शुद्ध नीति की स्थापना समाज के लिए भी कल्याणप्रद है,^३ परंतु दुर्भाग्यवश आधुनिक मानव को यह विश्वास नहीं होता। इन्होंने भी गाँधी की भाँति कार्ल मार्क्स के इस सिद्धांत का विरोध किया है कि समाज का विकास इसके अन्तर्विरोध पर आधारित है। विनोबा को समाज में वही भी अन्तर्विरोध का दर्शन नहीं होता है। उनके अनुसार समाज में हितविरोध नाम की कोई चीज नहीं है।^४ समाज का आधार महयोग, प्रेम और

1 Gandhi, M K, *India of my Dreams* p 6

2 Gandhi M K *Non Violence in Peace and War* (Ahmedabad Navajivan Publishing House), p 390-91

३ भाँवे विनोबा सर्वोदय और स्वराज्यशास्त्र, पृ० १६।

४ उपरिबन्ध पृ० ३६।

त्याग है। अतएव य समाज के विकास का आधार वित्तकै या अविरोधी समन्वय की पद्धति मानते हैं।

समाज की तुलना विनोबा एक परिवार म करत हैं।^१ जिस प्रकार परिवार मे छोट-बड़े, समर्थ अममर्थ—सभी के हिता की बात की जाती है, उमी प्रकार समाज का भी रूप है। यह परिवार का ही एक व्यापक रूप है। अतएव इसमे सभी सदस्या के हित की बात होती है। विनोबा मित्र के इस सिद्धांत का स्पष्ट विरोध करते हैं कि समाज का लक्ष्य केवल अविद्वत्तम ब्यक्तिया के लिए जत्रिक् तम मुल की व्यवस्था करमी है। समाज का लक्ष्य सर्वोदय अर्थात् सभी का सर्वा गीण विकास करना है। परन्तु जबतक सभी का सर्वा गीण विकास नही हा पाता तबतक समाज का यह क्तव्य है कि वह सभी ब्यक्ति क रिए 'निम्न-तम'^२ की गारटो दे। परिवार का यही नियम है। यदि परिवार मे योग अत्र रहता है तो थोड़ा ही सही परन्तु उमे सभी बांट कर खाते हैं, ऐसा नही होता कि कुछ गेग खाते हैं और कुछ गेग फाका करते हैं।^३ इतना ही नही परिवार म लोग छोटे का मुरक्षा के लिए स्वेच्छा म कष्ट उठाते हैं। उसी प्रकार समाज मे भी समर्थ ब्यक्तियो की यह जिम्मेवारी है कि वे असमर्थों के कल्याण के लिए अधिक-से अधिक कष्ट उठाव।

समाज म अनेक प्रकार की सस्थाएँ होती हैं। उनमे कुछ न-मुद्ध सेवा का तत्व अवश्य ही विद्यमान रहता है चाहे वह सभ्य हिमक हो या अहिंसक।^४ परतु समाज की जो सर्वोच्च अहिंसक सस्या है उसे विनोबा सेवा प्रधान भी नही "सेवामय" मानते हैं।^५ अत विनोबा के अनुसार आदर्श समाज सेवामय है। यह विचार उनके ब्यक्ति सवधी धारणा पर आश्रित है। उन्होने ब्यक्ति की सेवा और करुणा प्रधान माना है। अत समाज का सेवामय होना स्वाभाविक है। विनोबा के अनुसार समाज की अविकाश गडवनी ब्यक्ति और समाज तथा परिवार और समाज के लिए अलग अलग नियम और न्याय के विधान

१ उपरिक्त पृ० ३६-३७।

२ विनोबा चिन्तन, अंक ५८, ५९ ६०-नवम्बर अिसम्बर जनवरी १९७० ७१ पृ० ४९७।

३ भावे, विनोबा, लोकजीति, (वाराणसी, अ० भा० सर्व सेवा सभ प्रकाश, १९६०) पृ० २२०।

४ उपरिक्त, पृ० २२०।

रहने के कारण ही होती है। उद्योग के क्षेत्र में निजी उद्योग और सार्वजनिक उद्योग का कृत्रिम भेद किया जाता है। सर्वोदय विचार में इन दोनों में कोई भेद नहीं किया जाता है। विनोबा के अनुसार जो निजी उद्योग है वही सार्वजनिक उद्योग है और जो सार्वजनिक उद्योग है वही निजी उद्योग है। दोनों की एकता असंभव नहीं।^१ निजी उद्योग हाथ की ऊँगलियों के समान है तथा सार्वजनिक उद्योग हाथ के गमान है। यदि ऊँगलियों में काय हुआ, तो हाथ का ही कार्य ममज्ञा जायगा और हाथ के द्वारा कार्य होने पर ऊँगलियों के काय से अछूता नहीं माना जायगा।^२ इस प्रकार विनोबा यह मानते हैं कि निजी उद्योग और सार्वजनिक उद्योग के बीच विरोध मानना समाज के विकास में बाधक है। समाज की रचना में इस प्रकार का भेद मानना भ्रामक है।

इसी प्रकार परिवार में जो वितरण और सेवा का न्याय है वहीं न्याय समाज में भी लागू होना चाहिए। परन्तु परिवार के सर्वध में लोग सर्वोदय और समाज के सबध में अधिकतम के सुख की बात करने हैं जो अनुचित है। विनोबा मानते हैं कि इस प्रकार का द्वैत समाज में विरोध, सघर्ष और अशांति की स्थिति को उत्पन्न करता है। यही द्वैत सारी दुनिया को पीड़ित कर रहा है।^३ जत व्यक्ति और समाज के एक होने पर ही मारी गडबडी मिट सकती है। परन्तु दुर्भाग्यवश वर्तमान समाज में व्यक्ति को न तो समाज की चिंता है और न समाज को व्यक्ति की। इसका मूल कारण समाज रचना की ही गडबडी है।^४ समाज-रचना ठीक रहने पर इस विज्ञान युग में व्यक्ति आसानी से अपने श्यापक स्वार्थ को सामाजिक हित और उमक प्रति समर्पण में देख सकता है।^५ आज "पुरानी समाज रचना और नया विज्ञान, इन दोनों के बीच झगडा चल रहा है"।^६ इसी कारण समाज में असंतोष है।^६ जब नये युग के अनुकूल मनुष्य का पुराना हृदय बदलेगा तभी समाज का कल्याण हो सकता है। इसीलिए तो विनोबा कुछ सस्थाओं को—जैसे धार्मिक और प्रशासनिक सस्थाओं को इस

१ विनोबा चिन्तन, (नवम्बर दिसम्बर, जनवरी, १९७०-७१), प ० ४९५।

२ उपरिवन्, पृ० ४९६।

३ उपरिवन्, पृ० ४९७।

४ उपरिवत्, पृ० ४९७।

५ उपरिवन्, पृ० ४९७।

६ उपरिवन्, पृ० ४९७।

विनाश के जमाने में बेकार ही नहीं हानिप्रद मानते हैं।^१ आज के जमाने में धर्म का पुराना रूप बदलना होगा, उसी प्रकार शासन के स्थान पर लोक नीति की स्थापना करनी होगी। सरकार और व्यापारी वर्ग जो अपने को जन और किसान का मालिक मान रहे हैं, उन्हें जनता और किसान का सेवक मानना पड़ेगा।^२ सभी समाज का कल्याण हो सकता है।

विनोदा का यह विचार हिन्दू धर्म का विचार है जो गीता पर आधारित है। गीता में यह कहा गया है कि व्यक्ति अपना-अपना कार्य निष्काम भाव से कर मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। अतः केवल ब्राह्मण को ही नहीं क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र—सभी को मोक्ष प्राप्त करने का अधिकार है। “स्वे-स्वे कर्मण्य-भिरतः ससिद्धिं लभते नरः”। अतः व्यक्तिगत कार्य और सामाजिक कार्य में कोई भेद नहीं माना गया है।

समाज सतुलन सिद्धांत के संबंध में भी विनोदा गीता के विचार को ही लेते हैं। गीता में यज्ञ, दान और तप को सामाजिक सतुलन के लिए आवश्यक माना गया है। इसी आधार पर विनोदा यह मानते हैं कि दान और समर्पण समाज का बुनियादी सिद्धांत है।^३ समाज में सतुलन कायम रखने के लिए प्रत्येक व्यक्ति को अपनी संपत्ति, बुद्धि, शक्ति, जमीन और अपने धर्म तथा मिलिधर्म का कुछ भाग सदैव समाज को समर्पित करते रहना आवश्यक है। यह विचार पश्चिमी समाजशास्त्र में नहीं है। पश्चिमी समाजशास्त्र में ‘दान’ व्यक्तिगत चीज मानी गई है। समाज-सिद्धांत के रूप में इसे नहीं देखा गया है। विनोदा के अनुसार समाज सिद्धांत के रूप में ‘दान’ केवल समर्थों से ही अपेक्षित नहीं है बल्कि असमर्थों में भी अपेक्षित है। विनोदा का कहना है—“जो लोग यज्ञ, दान और तप को समाज-शास्त्र का एक अंग समझते हैं, उनके ध्यान में यह बात आ जायगी कि इसमें गरीब और धोमान्—दोनों को कुछ करना चाहिए। दोनों समाज के अंग हैं जबयव है, इसलिए दोनों को इसमें योग देना चाहिए।”^४ विनोदा के अनुसार जमीन, संपत्ति, धर्म शक्ति, बुद्धि सभी चीजें समाज की हैं। उनपर व्यक्ति का अपना कोई हक नहीं है। अतः

१ भास्कर विनोदा, *सोहस्रोति*, पृष्ठ २०३।

२ विनोदा चिंतन, (नवम्बर दिमम्बर, जनवरी, १९७०-७१), पृष्ठ १००-१०१।

३ भास्कर विनोदा, *सर्वोदय और साम्यवाद*, पृष्ठ ११९।

४ उपरिष्ठत, पृष्ठ १२२।

जो इन्हें समाज पर समर्पित करना नहीं चाहता है वह समाज का अंग नहीं बन सकता। अतः समाज के जग होने के नाते अमीर और गरीब सभी को समाज के लिए कुछ हिस्सा अर्पण करना अनिवार्य है।^१ समाज पर अपने हिस्से को अर्पित करने का अर्थ एक प्रकार से ईश्वर पर अपने को समर्पित करना है क्योंकि मानव के सभी सम्पर्कों में (अन्योन्य संपर्क, समाज संपर्क और सृष्टि संपर्क) आन्तरिक दृष्टि से ईश्वर का समावेश होता है।^२ इस प्रकार विनोबा समाज को प्रकारान्तर में देवी रूप प्रदान करते हैं। शायद इन्हींलिए वे कहते हैं कि "सेवा-व्यक्ति की परतु भक्ति समाज को" करनी चाहिए।^३

ऊपर के चित्रण में व्यक्ति के आदर्शात्मक रूप और समाज की श्रेष्ठता अवट होती है। परतु देखना यह अर्थ नहीं कि विनोबा अपने समाज धारणा में व्यक्ति के व्यक्तित्व, विशिष्टता और स्वतंत्रता को गौण मानते हैं तथा जीवन के व्यावहारिक पक्ष की अवहेलना करते हैं। वस्तुतः उन्होंने व्यक्ति की विशिष्टता का समर्थन किया है। उनके अनुसार अनुपम स्वभाव, अनुभव और शिक्षण—तीनों से बनता है।^४ वह अपने आप में स्वयं पूर्ण है। वह परमेश्वर की प्रतिमा है। अतः उसमें अपनी कुछ विशेषता होती है जिसे 'विशेष' कहते हैं। इस 'विशेष' के कारण ही व्यक्ति के जीवन का स्वतंत्र मूल्य होता है। यह कभी भी क्षीण नहीं होता। इस प्रकार हर व्यक्ति के जीवन का एक स्वतंत्र और एक सामूहिक मूल्य होता है।^५ कभी-कभी विशेष के कारण एक दूसरे से चिहते हैं, परतु विनोबा इस प्रिय मानते हैं। शहद और मिच के स्वभाव में विरोध होने पर भी उपयुक्त जगह पर दोनों लाभदायी हैं उसी प्रकार युक्ति के आधार पर ऐसी व्यवस्था की जा सकती है कि किसी के नुभनेवाले गुण दूसरे को न नुभे और लाभदायक भी हों।^६ इनमें यह स्पष्ट है कि व्यक्ति का समाज में गौण महत्व नहीं है। अन्योदय की प्राथमिकता

१ उपरिवन्, पृ० १००।

२ विनोबा चिन्तन, (२६ जनवरी १९६९), पृ० १७३।

३ हरि, विद्योगी, (म०) विनोबा के विचार, (नई दिल्ली, मरुता माहिस्त्र्य महल प्रकाशन १९६६), पृ० १७७-८०।

४ विनोबा-चिन्तन, (२६ जनवरी, १९६९), पृ० ५७६।

५ उपरिवन् पृ० ५७७।

६ उपरिवन् पृ० ५७७।

तथा लाक्षणिकता के उदय की कल्पना में भी व्यक्ति के उदय की ही कल्पना है ।
उन्होंने स्पष्ट रूप में कहा है—“मेरी कल्पना में समाज में व्यक्ति को पूरी
स्वतंत्रता होगी । शरीर व भिन्न भिन्न ध्वजवा के समान भिन्न-भिन्न व्यक्तियों
का काम भी भिन्न भिन्न होना है । आख का काम आख ही कर सकती है ।”^१
इसलिए विनोबा का समाज सर्वाधिकारी समाज-व्यवस्था नहीं है ।

विनोबा सारथ के त्रैगुण्य सिद्धान्त में विश्वास करते हैं । उनके अनुसार
व्यक्ति समाज और सृष्टि में सर्वत्र सत्य, रज तथा तम गुणों का समुचित महत्त्व
है । अतः व्यक्ति और समाज के जीवन के इन तीनों गुणों का समुचित महत्त्व
दकर ही उत्तम समाज-रचना की जा सकती है ।^२ ये गुण हमेशा व्यक्ति के
चित्त में बदल बदल कर आते रहते हैं । फिर सभी व्यक्तियों में एक समान ये
तीनों गुण नहीं पाये जाते हैं । अतः समाज-रचना में यह ध्यान रखना पड़ता
है कि हर व्यक्ति को शान्ति सतोष, मौलिक आवश्यकता की तृप्ति और विश्राम
के लिए उचित मौका मिले । साथ ही-साथ जिस व्यक्ति में जिस गुण की
प्रधानता है उसीके अनुकूल कार्य भी मिले । इसी आधार पर समाज में वर्ण-
व्यवस्था हुई है । परन्तु विनोबा यह मानते हैं कि जीवन का आधार सत्त्व गुण
ही होना चाहिए । उन्होंने आलंकारिक भाषा में कहा है—“जीवन में जो
पटरी और डब्बे तमो गुण के हों, तो गाड़ी ठीक तरह चलती । अगर पटरी
रजो गुण की रही और इजन सत्त्व गुण का हुआ, तो भी वह गलत होगा, क्योंकि
गाड़ी गलत रास्ता जाने का डर है । यदि पटरी तमो गुण की हो, तो भी इजन
गलत रास्ता पकड़ सकता है । अगर इजन तमो गुण का हो, तो गाड़ी आगे
चलेगी ही नहीं ।”^३ अतः वे “मानव दर्शन के लिए सत्त्व गुण, गति के लिए रजो
गुण, शान्ति, आराम या व्यवस्था के लिए तमो गुण”^४ आवश्यक मानते हैं ।

सत्त्व, रज और तम—का समुचित स्थान देकर ही विनोबा सामाजिक
जीवन में धर्म, अर्थ और काम के सञ्चय में भागवत के “धर्मार्थ कामा समवेद्य
मध्या” की व्याख्या कर यह बतलाते हैं कि धर्म शिक्षण और अपनी आवश्यकता

१ देशपांडेय निमला, मध्या०, विनोबा के साथ, (वाराणसी, सर्व सेवा सघ
प्रकाशन, १९५५), पृ० ५५७ ।

२ भावे, विनोबा, साम्प्रदाय, पृ० ४४ ।

३ उपरिबन्ध पृ० ४५ ।

४ उपरिबन्ध पृ० ४५ ।

की पूर्ति का सबको समान रूप से अधिकार है।^१ इसी प्रकार हर एक को काम-वासना का उचित और मर्यादित भोग करने का अवसर भी मिलना चाहिए। यदि समाज में इस प्रकार की व्यवस्था हो, तो इसकी अनेक समस्याएँ अपने आप समाप्त हो जायँगी। परन्तु अत में इन तीनों में ऊपर उठकर समाज को आत्मा के दर्शन अर्थात् मोक्ष के लिए प्रयत्न करना चाहिए। मोक्ष प्राप्त करने का किसी विशेष व्यक्ति को नहीं बल्कि सभी को अधिकार है।^२ अतः विनोदा समाज की कल्पना में केवल मनुष्य की प्रकृति का ही नहीं बल्कि उसकी आत्मा का भी ख्याल करते हैं। वे खंडित नहीं समग्र व्यक्तित्व की अपेक्षा रखते हैं।

आधुनिक समाजशास्त्रियों ने समाज की जो व्याख्या दी है उसमें आत्म-तत्त्व का विचार तो नहीं ही है, प्रकृति का भी समुचित विचार नहीं किया गया है। समाज की व्याख्या मात्र अथ, यौन या सत्ता के आधार पर की जाती है। परन्तु ऐसे समाज को स्वस्थ समाज की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। अमेरिकन विचारक एरिख फ्रॉम ने अपनी पुस्तक *दी सेन सोसाइटी* में बतलाया है कि अमेरिका में जिसे स्वस्थ समाज कहते हैं, उसका सबब केवल आर्थिक उत्पादन से ही है। वह समाज मानवता के उत्पादन की बात नहीं करता है। ऐसी परिस्थिति में व्यक्ति अपने आत्मा से, अपनी सरकार से तथा अपने साथियों से अपने को अलग पाता है। इस प्रकार जो समाज मानव के समग्र व्यक्तित्व का ख्याल नहीं करता वह वास्तव में अस्वस्थ समाज (*Insane Society*) है।^३ साम्यवादी और पूँजीवादी समाज में व्यक्ति मशीन हो जाता है। वह अपने आत्म-तत्त्व से विलग हो जाता है। ऐसी स्थिति में वह पागलपन की ओर बढ़ता है। उसके जीवन के कोई अर्थ नहीं रह जाते, कोई आनंद नहीं रह जाता, विश्वास समाप्त हो जाता है और उसका जीवन निस्तार हो जाता है।^४ अतः एरिख फ्रॉम का कहना है कि विगत काल में

१ मंत्री, (वर्ष ८, अंक ११, दिसम्बर, १९७१), पृ० ९९३।

२ उपरिबत, पृ० ९९३।

३ Fromm, Erich, *The Sane Society* (London, Rautledge & Keganpal, 1956), See Editorial

४ *Ibid*, p 360

मानव को दासता का खतरा था, परन्तु भविष्य का खतरा यह है कि वह निर्वाच्य मज्जीनी मानव न हो जाय ।”^१

विनोबा भारतीय दार्शनिकों को उस परंपरा में आते हैं जिसमें महर्षि उपनिन्द, रबीन्द्रनाथ टैगोर, गांधी तथा राधाकृष्णन आते हैं। इन सभी विचारकों ने उपनिषद् में प्रेरणा लेकर आध्यात्मिक समाज का चित्रण किया है। मनुष्य भौतिक उपलब्धियों से ही सतुष्ट होनेवाला जीव नहीं है। इसमें तो उसकी निम्न आत्मा तुष्ट होती है। परन्तु आत्मा का व्यापक अथ असीम तथा अनंत की साधना से ही सतुष्ट होता है जिसकी प्राप्ति में भी अप्राप्ति का भाव होता है। इस अनंत की साधना के लिए असग्रह, त्याग और सन्यास आवश्यक है। टैगोर ने कहा है—“मानव के इतिहास में सन्यास आत्मा का सबसे गहन सत्य है।”^२ मनुष्य भौतिक सामग्रियों से अपने आनंद की सीढ़ी को बढ़ाना चाहता है परन्तु असीम के द्वारा असीम की प्राप्ति का प्रयास मूर्खता के सिद्धा और कुछ नहीं है।^३ असीम की साधना में सग्रह नहीं त्याग होता है। विनोबा ने भी जीवन का समीकरण ही दो भाग त्याग और एक भाग भोग (त्याग,^४ + भोग^५ = जीवन) के आधार पर किया है। किसी भी स्थायी और विकासशील समाज की कल्पना इस फामूले में इतर नहीं की जा सकती।

समाज के आध्यात्मिक रूप से ही यह स्पष्ट होता है कि समाज राज्य से ऊपर की चीज है। राज्य के द्वारा शासन होता है। स्वराज्य में व्यक्ति आत्मा के शासन से परिचालित होता है। वह न तो अपने पर किसीकी सत्ता चलावे देता है और न दूसरे पर अपने सत्ता चलाता है।^६ समाज का अंतिम रूप स्वराज्य ही है। परन्तु स्वराज्य का अर्थ केवल देश का स्वराज्य ही नहीं है। इसके भी अनेक सोपान हैं जिनकी अन्तिम परिणति परम साम्य अर्थात् आध्यात्मिक साम्य है।

जिस प्रकार व्यक्ति नित्य नूतन होता रहता है उसी प्रकार समाज भी नित्य बदलता रहता है। नए-नए युग में समाज के सामने नए-नए ध्येय आते

1 “The danger of the past was that man became slaves. The danger of the future is that man may become robots” —
Ibid., p. 360

२ टैगोर, रबीन्द्रनाथ, साधना, पृ० १३१।

३ उपनिषद्, पृ० १२०-५१।

४ भाव, विनोबा, लोक नीति १० ८-९।

रहने है। भारत में एक समय में समाज का ध्येय राजनैतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति था दूसरा ध्येय सर्वोदय था। परंतु यही पर भारतीय समाज का ध्येय पूरा नहीं होता है। इसके आगे भी इसके ध्येय हैं। उनमें से पहला है—विश्व शांति तथा विश्व-संस्कार की स्थापना।^१ इस प्रकार विनोबा यह मानते हैं कि एक के बाद दूसरा ध्येय समाज के सामने आता रहता है उसमें नवीन प्रेरणा मिलती रहती है तथा नई-नई पीढ़ियों का निर्माण होता रहता है।^२ अभी समाज में धार्मिक लक्ष्य की प्रधानता रहती है तो कभी राजनैतिक लक्ष्य की। आज विनोबा यह मानते हैं कि समस्त समाज में साम्ययोग की स्थापना का लक्ष्य सामने है।^३ इसीको सर्वोदय भी कहते हैं।

विश्व इतिहास में अनेक विकासवादी सिद्धांत आये हैं। परंतु वे एक प्रकार में बंध हुए हैं। स्वतंत्रता और सही अर्थ में नवीनता का उनमें अभाव रहता है। हेगेल माक्स डार्विन श्री अरबिन्ड आदि सभी एक प्रकार में समाज की व्याख्या विकासवादी ढंग से करते हैं। परंतु विकास के इतिहास की ये पहले से ही एक निश्चित तंत्र में बांध देने हैं। अतः उनमें एक प्रकार से नियतिवाद आ जाता है। परंतु विनोबा गांधी की परम्परा का अपना कर विकास के इतिहास को उन्मुक्त रखना चाहते हैं। यदि यहाँ कोई नियतिवाद है तो आध्यात्मिक नियतिवाद है जो सही अर्थ में स्वतंत्रता ही है।

(ग) व्यक्ति और समाज का संबंध

१ गांधी विचार भारतीय दशन में व्यक्ति और समाज का अवयववादी सिद्धांत ही अधिक प्रचलित है। वर्णाश्रम-व्यवस्था में स्पष्ट रूप से ब्राह्मण की तुलना मस्तिष्क से, क्षत्रिय की दाहू से वश्य की 'उदर से तथा शूद्र की पैर से की गयी है। इस प्रकार सभी वर्ण एक ही समाज के अंग अंग माने गये हैं। गांधी ने प्राचीन वर्ण व्यवस्था को स्वीकार कर प्रत्येक वर्ण के कार्यों को समान महत्त्व दिया। उनके अनुसार सामाजिक व्यवस्था में मालिक और किराने एक अविभाज्य प्राणी के ही अंग हैं जहाँ

१ Ram Suresh *Towards a Total Revolution* (Thanjavur, Sarvodaya Prachuralayam 1968) p 42

२ *Ibid* p 42

३ भाव विनोबा सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ५०।

न तो कोई हीन है और न कोई श्रेष्ठ ।”¹ इसी प्रकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र का विभाजन भी उनके अनुसार धर्म-विभाजन के सिद्धांत पर हुआ है परन्तु सभी के कार्यों का समान महत्त्व है। ऐस भी गांधी ने स्वीकार किया है कि समाज व्यक्तियों से अलग कुछ भी नहीं है। अर्थात् समाज ही शरीर का व्यक्ति मिनत-मिनत अंग है। अतः गांधी, व्यक्ति और समाज में अंग-अंगी का संबंध मानते हैं।

परन्तु गांधी का यह सिद्धांत भारतीय परम्परावादियों और पाश्चात्य अवयववादी विचारकों के सिद्धांत से भिन्न है। परम्परावादी विचारक इस उपमा के आधार पर व्यक्ति को गौण और समाज को श्रेष्ठ मानते हैं और समाज के नियम को अपरिवर्तनीय मानते हैं तथा व्यक्ति की स्वतंत्रता की भी अवहेलना करते हैं। परन्तु जैसा हम देख चुके हैं कि गांधी व्यक्ति और समाज को श्रेष्ठता और हीनता के आधार पर नहीं समझते। व्यक्ति और समाज का स्वाभाविक अन्वयेत्याश्रय संबंध मानते हैं। ये व्यक्ति की स्वतंत्रता, गरिमा और कल्याण का महत्त्व सर्वोच्चता में स्वीकार करते हैं। अतः समाज की तुलना में व्यक्ति का अधिक महत्त्व है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि गांधी एकनिष्ठ व्यक्तिवादी हैं।

गांधी का विचार काट और राइबनिज के सिद्धांतों के आधार पर समझा जा सकता है। काट ने प्रत्येक व्यक्ति को अपने आप में साध्य माना था। कोई व्यक्ति दूसरे व्यक्ति या किसी सस्था का साधन नहीं बन सकता। इसलिए व्यक्ति को साधन के रूप में मानना उन्होंने नैतिक दृष्टिकोण में अनुचित माना। राइबनिज ने अपने चिद्विन्दुओं के सिद्धान्त में प्रत्येक चिद्विन्दु को अपने आप में पूर्ण और स्वतंत्र माना। फिर भी उनका ईश्वर, चिद्विन्दुओं के साथ ठीक उसी प्रकार सामंजस्य रखते हैं जिस प्रकार तानपूरा में अलग-अलग रागों के सामंजस्य में सुमधुर संगीत प्रवाहित होता है। इसी प्रकार गांधी भी व्यक्ति

1 “True social economics will teach us that the working man, the clerk and the employer are parts of the same indivisible organism, where none is smaller or greater than the other”

—*Young India*, March 3, 1928, Quoted on Bondurant, *Conquest of Violence*, p 160

को साध्य मानत है। परन्तु व्यक्ति की अलग अलग स्वतंत्रता और लक्ष्य, दूसरे की स्वतंत्रता और लक्ष्य के बाधक नहीं बरिक् साधक ही होते हैं।

मनुसूत्र व्यक्ति और समाज के सबब निरूपण में प्राणी की उपमा एक अभिव्यक्ति का प्राचीन माध्यम है। गांधी के विचार में उसका बसली अंग बदल गये हैं। अतः स्पष्ट रूप में यह बतलाना कठिन है कि व्यक्ति और समाज में क्या संबन्ध है। फिर भी हम कह सकते हैं कि व्यक्ति और समाज में वही संबन्ध है जो नियामक और नियम में संबन्ध है। नियामक के ऊपर ही नियम आश्रित हैं परन्तु बिना नियम के पाठन के नियामक की सत्ता कायम नहीं रहती। व्यक्ति नियामक है और समाज नियम। इसी रूप में दोनों का अटूट संबन्ध है।

२ विनोबा की इन गांधी की भाँति ही विनोबा भी व्यक्ति और समाज में जग-अंगी का सबब मानते हैं। उन्होंने स्पष्ट तौर पर कहा है

जिस तरह शरीर के सारे अवयव मिल जुल कर काम करते हैं उसी तरह सब व्यक्तियों को मिलजुल कर काम करना चाहिए। सभी समाज सुखी हो सकेगा।^१ शरीर के भिन्न भिन्न अवयवों की भाँति व्यक्ति के काम भी भिन्न भिन्न होने हैं।^२ फिर भी व्यक्ति और समाज के कामों में कोई हित विरोध नहीं होता। अतएव किसी समाज में यह उम्मीद ही नहीं की जा सकती कि वह व्यक्ति पर दबाव डाले तथा उसकी सत्ता का अपहरण कर जसा सर्वाधिकार समाज व्यवस्था में होता है। विनोबा ५ शब्दों में ही कोई भी शरीर यह नहीं चाहेगा कि आँख फोड़ डाली जाय क्योंकि उसमें शरीर का नुकसान पहुँचेगा।^३

गांधी ने व्यक्ति को समाज और राज्य के विरुद्ध विरोध प्रकृति की बगावत करने का अधिकार दिया था। उनके अनुसार कोई भी राज्य यदि व्यक्ति का पीपण करता है तो उसका विरोध करना व्यक्ति का अधिकार है। परन्तु विनोबा यह मानते हैं कि समाज के विरुद्ध किसी प्रकार की बगावत ही नहीं की जा सकती।^४ ऐसा प्रश्न ही नहीं उठता है। यदि समाज के विरुद्ध कोई व्यक्ति बगावत करता है तो उसका फल उम मिलता है। यदि बगावत का आधार

१ विनोबा के साथ निम्नला देसपाड पृ० १५६।

२ उपरिच्य १० १५७।

३ उपरिच्य १० १५७।

४ उपरिच्य १० १५७।

सम्य हो तो वह व्यक्ति टिक सकता है अन्यथा नहीं। अतः नई समाज व्यवस्था में भी विनोबा यह मानते हैं कि व्यक्ति को बर्बाद करने का अधिकार रहेगा परन्तु वह उसका कर्तव्य नहीं होगा। किसी अधिकार के साथ यह ध्यान रखना ही पता है कि वह उसका कर्तव्य है या नहीं।^१ इसमें यह स्पष्ट होना है कि व्यक्ति और समाज में विरोध का कहीं संवध है ही नहीं। हाँ कहाँ कहीं पर विरोध की आवश्यकता पत्ती भी है तो समझना चाहिए कि वह विरोध समाज के हित में ही होना है। उस विरोध नही मान कर सह्याग ही मानना चाहिए।

साम्यवादी समाज पूँजीपति और गरीबों के बीच विरोध मानता है। समाजवाद व्यक्ति और समाज में विरोध मानता है। दोनों विचार प्रतिक्रियात्मक हैं अतः उन्हें पूर्ण विचार नही कहा जा सकता है। वास्तविक स्थिति तो यह है कि विरोध न तो अमीर और गरीब के बीच में है और न व्यक्ति और समाज के बीच। व्यक्ति समाज का ही अंग है अतः उसका हित समाज के हित में ही है। व्यक्ति के विकास के बिना समाज का विकास ही नहीं हो सकता। इस प्रकार व्यक्ति और समाज एक दूसरे पर व्यापारित हैं। विनोबा कहते हैं कि 'जैसे ताने-बाने—दोना ओत प्रोत होते हैं वैसे ही समाज और व्यक्ति का संवध है। जैसे ताने और बाने का हित एक दूसरे का विरोध में नही होता वैसे ही व्यक्ति और समाज का हित एक दूसरे में भिन्न नहीं है।'^२ इस प्रकार विनोबा भी गांधी की भांति व्यक्ति और समाज में अन्वयोन्याय संवध मानते हैं। यह विचार समन्वयात्मक और साम्ययोग का विचार है, अतः इसमें 'मुख्य-गौण' का भेद भी टिक नहीं सकता।

(घ) मूल्यांकन

समाज संवधी धारणा में विनोबा ने गांधी के विचारों को शास्त्रीय आधार प्रदान किया है। गांधी के आध्यात्मिक समाज की कल्पना विनोबा के चिंतन में पूणता में विकसित हुई है। गांधी की सामाजिक आध्यात्मिकता मुख्यतः एकादश ब्रह्म के दश गिर्द ही घूमती है। परन्तु विनोबा न मन बाने, तप और त्याग पर विशेष बल देकर इन्हें समाज का मौलिक सिद्धांत मान लिया है जो अस्तुतः आध्यात्मिक है। गांधी की कल्पना के समाज में थोड़ी बहुत मात्रा में विरोध का स्थान रद्द जाता है परन्तु विनोबा वैम समाज की कल्पना करते

१ उपरिचर, पृ० १२७।

२ गांधी विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ८०।

हैं जिसमें विरोध के स्थान पर सहयोग होता है। गांधी ने समाज में शासन का विरोध खुलकर नहीं किया था। उन्होंने उस शासन व्यवस्था का विरोध किया था जिसमें अध्याय, शोषण और व्यक्ति की स्वतंत्रता का अपहरण होता है। परंतु विनोबा आदर्श समाज की कल्पना में अच्छे शासन में भी मुक्ति की कल्पना करते हैं। कारण यह कि शासन में चलने से व्यक्ति राजनीतिको या दूसरों के द्वारा उपभूत होता है। उसकी अपनी स्वतंत्र शक्ति और चेतना नहीं जग पाती है, अतः विनोबा प्रशासन के स्थान पर अनुशासन और शोषण-मुक्ति के स्थान पर आत्म जागरण की बात करते हैं। गांधी ने राजनीतिक स्वतंत्रता को विहाय रूप में अपने सामने रखा था। इसके साथ-ही साथ उन्होंने समाज रचना का भी कुछ काय किया था। परंतु विनोबा सर्वोदय के कार्यक्रम को अपने सामने रखते हैं और समाज में आर्थिक, सामाजिक, मानसिक और आध्यात्मिक—सभी प्रकार के साम्य या सतुलन को समाज का ध्येय मानते हैं।

यद्यपि गांधी और विनोबा—दोनों व्यक्ति की स्वतंत्रता और समाज के महत्त्व पर समन्वित रूप में विचार करते हैं फिर भी ऐसा लगता है कि गांधी की योजना में व्यक्ति का अधिक और समाज का कम स्थान है। वे यह मानते हैं कि व्यक्ति के सुधार होने से समाज का स्वयं सुधार हो जायगा। परंतु विनोबा गांधी की तुलना में व्यक्ति की अपेक्षा समाज पर विशेष बल देते हैं। शायद इसीलिए वे कहते हैं कि 'व्यक्ति में विचार ऊंचा होता है।' शायद इसीलिए वे व्यक्ति का सुधार और समाज रचना के परिवर्तन दोनों को आवश्यक मानते हुए भी समाज रचना के परिवर्तन पर विशेष बल देते हैं। शायद इसीलिए वे जल्द-से-जल्द ग्रामदान, प्रखण्डदान इत्यादि ही नहीं राज्यदान और विश्वदान की ओर अधिक रुचि रखते हैं। वे समाज का ढाँचा बदल कर ऐसी परिस्थिति का निर्माण करना चाहते हैं जिसमें व्यक्ति समाज के साथ ऐक्य स्थापित कर सकें। गांधी ने समाज के विकास का कोई स्तर पहले से निर्धारित नहीं किया था। विनोबा एक प्रकार में समाज के विकास की एक योजना देते हैं जिसकी शुरुआत ग्रामदान से और परिणति विश्व-सरकार और विश्वशांति की स्थापना में होती है। इसी प्रकार शास्त्रीय रूप में वे बतलाते हैं कि समाज में सत्य गुण जीवन का आकार होगा, उम्मीद है कि हमें दिशा मिलेगी, रजोगुण से हम काय की ओर जगसूर होंगे तथा अन्त में तमोगुण का स्थान आवेगा। यह शास्त्रीयता गांधी के विचार में नहीं है।

गांधी ने आदर्श समाज की कल्पना रामराज्य के रूप में की थी जहाँ पर समता, प्रेम और निर्वैरता होती है। परन्तु उन्होंने इस युव स्पष्ट नहीं किया था। विनोबा ने समाज की तुलना परिवार से कर गाँधी के विचार को वाणी स्पष्ट किया है। परिवार से तुलना करने के कारण समाज में त्याग और सेवा के लिए अनुपम आधार मिल जाता है। आदर्श समाज को विनोबा ने कष्ट समता, निर्वैरता एवं प्रेम तक ही नहीं सीमित रखा है, उसे 'सवामय' माना है। समाज का यह सनामय रूप उनकी व्यक्ति की चारणा का आवश्यक परिणाम है तथा परिवार के आधार पर समर्थित है।

इसी प्रकार व्यक्ति और समाज के संबंध के विषय में दोनों अवयवी सिद्धांत को मानते हैं परन्तु गांधी इसकी व्याख्या उतनी दूर तक नहीं ले जाते हैं। विनोबा ने ताना बाना और अन्य कई उदाहरणों से व्यक्ति और समाज की परस्पर निर्भरता को स्पष्ट किया है। इसी प्रकार हाथ और जूंगली, तथा शरीर के विभिन्न अंगों के स्वतंत्र कार्यों का उदाहरण से यह भलीभाँति सिद्ध किया है कि व्यक्ति और समाज में अंग अंगी का संबंध होने का भी कोई श्रेष्ठ और कोई हीन नहीं है। गांधी का समाज सन्धो विचार रचनात्मक और सजात्मक तत्त्वों के साथ-साथ निपेवात्मक तत्त्वों पर आधारित है, परन्तु विनोबा का दृष्टिकोण विगुह्यत भावात्मक तथा सृजनात्मक है। गांधी का दृष्टिकोण सुधारवादी भी है, क्रांतिकारी भी। विनोबा जन्मजात क्रांतिकारी हैं। इसलिए वे समाज रचना में मौलिक परिवर्तन पर अधिक बल देते हैं, सुधार पर कम। उन विचारों के दृष्टिकोण में विनोबा की कल्पना उँची मानी जायगी परन्तु तात्कालिक समाधान के दृष्टिकोण में गांधी की कल्पना ही व्यावहारिक सिद्ध होगी। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि विनोबा ने व्यक्ति और समाज के संबंध में गांधी के विचारों की शास्त्रीय आधार प्रदान किया है तथा उसे अपेक्षाकृत अधिक आदर्शमय और मूल्यात्मक बनाया है।

४ इतिहास-दशन

(क) प्राक्कथन व्यक्ति और समाज वस्तुतः कोई स्थूल और स्थिर दम्बु नहीं हैं। व्यक्ति के व्यक्तित्व में युग-युग में विकास होता जाता है। परिणामस्वरूप उससे निर्मित समाज भी युग-युग में बदलता चला है। समाज के विकास और परिवर्तन का अर्थ है कि मनुष्य के सामाजिक संबंधों, संस्कृतियों, मूल्यों इत्यादि में विकास और परिवर्तन। इस प्रकार का विकास और परिवर्तन इतिहास का निर्माण करता है। इतिहास शास्त्रिका का यह प्रयास रहा है कि

वे इतिहास के नियमों की खोज करें। अर्थात् उनका यह प्रयत्न रहता है कि ऐसे व्यापक नियमों को ढूँढ़ निकाला जाय जिसके आधार पर भूत वृत्तमान और भविष्य के मानव इतिहास की प्रक्रियाओं की व्याख्या हो सक। इतिहास दार्शनिक इन प्रश्नों का उत्तर ढूँढ़ते हैं कि इतिहास का क्या अर्थ है? इसका क्या उद्देश्य है? सामाजिक परिवर्तनों के क्या नियम हैं? इत्यादि। वीको हंडर हेगल काम्ने, वाल माकम स्पेगलर टायनवी सोरोकिन इत्यादि विचारकों ने इतिहास की व्याख्या भिन्न भिन्न प्रकारों की है। गाँधी और दिनोवा ने इतिहास-ज्ञान की दृष्टि से कोई क्रमबद्ध व्याख्या नहीं दी है फिर भी उनके विचारों में इसका अभाव नहीं रहा है। अतः इतिहास-दर्शन के विषय में इन दोनों विचारकों की दृष्टियों में अवगत होना अपेक्षित है।

(ख) गांधी विचार गांधी का इतिहास दर्शन पश्चात्त्य सभ्यता और संस्कृति की आलोचना करता है जिसका सबंध भौतिक वस्तुओं की वृद्धि और खोज में रहा है। यह भारतवर्ष की आध्यात्मिक संस्कृति के आधार पर समस्त इतिहास का व्याख्या नैतिक विकास के आधार पर करता है। गांधी ने हिंदू स्वराज में स्पष्ट रूप से बतलाया है कि यूरोपीय सभ्यता का आधार आध्यात्मिक अनुभव की प्राप्ति नहीं बल्कि भौतिक वस्तुओं का संप्रदाय है जो मानव को यथार्थ जीवन का दिशा में जाने में रोकता है तथा सभ्यता और संस्कृति के नाम पर मानव और समाज में विकृति उत्पन्न करता है। इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या से समाज में अनैतिकता और अधार्मिकता को प्रथम मिलाता है। अतः समाज के विकास की ऐसी व्याख्या होनी चाहिए जिसके आधार पर समाज को ऐसा रचना हो जिसमें व्यक्ति आत्मशक्ति का अनुभव कर सके उत्तम जीवन व्यतीत कर सके वास्तविक भ्रान्त और स्वतंत्रता का अनुभव कर सके। इसके लिए यह आवश्यक है कि इतिहास की व्याख्या व्यापक नियमों के आधार पर हो।

मनुष्य और समाज के दो रूप हैं—व्यक्त और अव्यक्त। व्यक्त रूप में वह समीप है तथा गुण-दोषों से पूर्ण है। संपूर्ण सामाजिक इतिहास की व्याख्या केवल व्यक्त रूप के आधार पर नहीं की जा सकती। संपूर्ण सामाजिक इतिहास

1 Gardiner, Patrick 'The Philosophy of History' International Encyclopedia of the Social Science (17 Vols) edited by David L Sills (U S A The Macmillan Co & The Free Press 1968) Vol 6 p, 428

को व्याख्या के लिए व्यक्ति को सभाष्य शक्ति की ओर मुड़ना पड़ेगा जो अपने आप में व्यापक है। जैसा हम पहले देख चुके हैं कि सभाष्य रूप से मनुष्य का स्वभाव शुभ है। वह अहिंसक है, समाज में प्रेम और सहाय्य की स्थापना करना चाहता है। गांधी ने सवर्ण इतिहास को इसी अहिंसा, प्रेम और सहयोग के आधार पर समझने का प्रयत्न किया है। उनके अनुसार इतिहास की प्रक्रिया में धीरे-धीरे अहिंसक शक्ति का विकास होता आ रहा है और दखी दिशा में प्रगति बिनास होता रहेगा। उन्होंने ११ अगस्त, १९४० को हरिजन मण्डल में कहा — 'यदि हम अपनी दृष्टि को इतिहास के उन कालों की ओर ले जाएँ जिनके प्रमाण प्राप्त हैं तो हम पायेंगे कि मनुष्य सतत रूप में अहिंसा की ओर प्रगति कर रहा है। बहुत पहले हमारे पूर्वज नरभक्षी थे। उसके बाद एका समय जाया कि वे नर भक्षण से ऊबरकर शिकार पर जाने लगे। उसके बाद मनुष्य इस स्तर पर आया कि वह घूमते हुए शिकारी जीवन को लज्जा की दृष्टि से देखने लगा। इसलिए वह खेती करना लगा और मुख्य रूप से भोजन के लिए पृथ्वी माता पर आश्रित हो गया। इस प्रकार उसने वजारे की जिन्दगी को पार कर सभ्य और स्थिर जीवन को प्राप्त किया फिर गाँवा और शहरों की स्थापना की और एक परिवार के सदस्य से एक मनुष्य या राष्ट्र का सदस्य हुआ। ये सभी प्रगतिशील अहिंसा और विनाशवान हिंसा के परिचायक हैं। यदि ऐसा नहीं हुआ होता तो मानव जाति अबतक समाप्त हो गई होती जिस प्रकार अन्य कई छोटी जातियाँ विलुप्त हो गईं। मनुष्य एक जानवर के रूप में हिंसक है, परन्तु आत्मा के रूप में वह अहिंसक है। जिसी क्षण वह अपने ज़हर की आत्मा को जगाने पाता है, वह हिंसक नहीं रह जाता। या तो उसका विकास अहिंसा की ओर होता है या वह विनाश को प्राप्त करता है। यदि हम यह विश्वास करने हैं कि मानव अहिंसा की ओर अनवरत रूप से प्रगति कर रहा है तो इसमें यह निष्कर्ष निकलता है कि आगे भी यह अहिंसा की ओर ही प्रगति करता रहेगा।'

व्यक्ति का अहिंसक रूप समाज रचना के क्षेत्र में भी अवतरित होता है। जहाँ-जहाँ मनुष्य अहिंसक होता जाता है वहाँ-वहाँ वह ऐसी संस्थाएँ और मूल्यों की स्थापना करने लगता है जिसमें शोषण की मात्रा धीरे-धीरे कम होने लगती है तथा हर व्यक्ति को आराम शक्ति, स्वतंत्रता और आनंद का अधिक अनुभव होता जाता है। यही कारण है कि गाँधी ने आधुनिक युग की समस्याओं की आलोचना

की^१ जिनगे शोषण भरा हुआ है। उदाहरण के लिए उनके द्वारा पाश्चात्य प्रजातंत्र आधुनिक भारी मशीन सभ्यता याय और स्वास्थ्य-व्यवस्था और शहरी सभ्यता की आलोचना को समझा जा सकता है। आज तक की सभ्यता में प्रजातंत्र को सर्वोत्तम राज्य-व्यवस्था के रूप में लिया जाता है। परन्तु अप्रत्यक्ष प्रजातंत्र में व्यक्ति का उचित पोषण नहीं हो पाता है। इसलिए गांधी ने ब्रिटिश प्रजातंत्र को बध्धा औरत और वेश्या के समान माना है।^२ वास्तविक प्रजातंत्र का आधार बोट नहीं बल्कि व्यक्ति का जमम भाग लेना है जो ग्राम राज्य में ही संभव है। इसी प्रकार भारी मशीन में बेरोजगारी की समस्या पैदा होती है और मानव यंत्रवत् हो जाता है। उसकी स्वतंत्रता खंडित होती है। अग्रजी दवाइयो से रोगी का वाम्त्विक इलाज न होकर उसके शरीर पर अनावश्यक रूप से मोह बढ़ाया जाता है तथा इसके लिए अनेक प्राणियों की हत्या करनी पड़ती है। अतः इनके स्थान पर ग्रामीण कुटीर उद्योग और प्राकृतिक चिकित्सा को उठाने उपयुक्त समझा। इसी प्रकार आधुनिक याय व्यवस्था में वकील लोग याय दिलवाने के बदले अपराधी का समर्थन करते हैं जिसमें समाज रचना टूटती है। व्यक्ति-व्यक्ति का विरोध बढ़ता है। इसके स्थान पर उन्होंने ग्राम-पंचायत का व्यवस्था करना उचित समझा। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि समाजों के विकास में गांधी ने स्पष्ट रूप से यह स्वीकार किया है कि उनका विकास अधिक में अधिक शोषणहीन समाज की ओर जाना है तथा वैसा होना भी चाहिए। जब समाज शोषण-मुक्त जाना जाएगी तो फिर पारिवारिक व्यवस्था राष्ट्रीय-व्यवस्था और विश्व-व्यवस्था में कोई अंतर नहीं रह जाएगा। तब राष्ट्र का नियम विश्व के नियम में परिणत हो जाएगा।^३ विश्व मानव एक ही जाएगा। इन्हीं कारणों से डा० सुगत दास गुप्ता ने अहिंसा का अर्थ सामाजिक क्षेत्र में अ शोषण (Non-exploitation) अ संगठन और अभ्रमुता से लिया है।^४ अहिंसा का अर्थ शोषण प्रभुत्व और शक्ति का कदाकरण है जिसमें व्यक्ति स्वतंत्र रूप से अपने को अभिब्यक्त नहीं कर पाता है।

1 Gandhi M K *Indian Home Rule*, Compiled in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad Navajivan Publishing House 1961) p 113-201

2 *Ibid* p 113

3 Gandhi M K *Young India* 2 5 1922

4 Gupta Sugat Das 'The Hard Core of Gandhi's Social and Economic Thought' *Ahadi Granodjoga*, (Bombay July 1969), p p 704-711

प्रश्न है कि अहिंसक व्यक्ति आर समाज का विकास किस प्रक्रिया के द्वारा होता है? गांधी मनोवैज्ञानिक रूप में यह मानते हैं कि हर व्यक्ति में अच्छी और बुरी प्रवृत्तियाँ हैं। उनमें सदैव संघर्ष चला रहता है। इन संघर्ष में हमेशा सद्प्रवृत्तियों की विजय होती है। प्रकृति में भी विरावी सत्त्व होने हैं परंतु अंतिम रूप में प्रकृति का अस्तित्व आकर्षण, प्रेम या सहयोग पर ही कायम रहता है। अतः मनोवैज्ञानिक संघर्ष में व्यक्ति का विकास प्रकृति में संस्कृति की ओर होता है। वह आत्म-विश्लेषण के द्वारा अपनी कुप्रवृत्तियों पर विजय प्राप्त करता जाता है और शर्म शर्म उमका स्वभाव अहिंसा की ओर बढ़ता जाता है। जहाँ तक सत्याग्रह की शोषण-मुक्ति का प्रश्न है, यह सत्याग्रह की प्रक्रिया के द्वारा ही संपन्न होती है जिसके विषय में हम आगे विवेक रूप में विचार करेंगे। सत्याग्रह की प्रक्रिया की तबतक आवश्यकता बनी रहती है जबतक समाज पूर्ण-रूपण शोषणमुक्त नहीं हो जाता है। सत्याग्रह की प्रक्रिया में व्यक्ति या समाज पूर्ण सत्य की एकाएक प्राप्ति नहीं कर लेता। धीरे-धीरे वह मापेक्ष सत्य का प्राप्ति करते-करते निरपेक्ष सत्य की ओर बढ़ता जाता है। परंतु पूर्ण सत्य की प्राप्ति वह नहीं कर सकता। इसलिए धीरे-धीरे मनुष्य कुछ न-कुछ रूप में हिंसक रह ही जाता है, समाज में भी कुछ न-कुछ शोषण की मात्रा रह ही जाती है और इसी कारण से विकास की क्रिया जारी रहती है।

वाल्ट् मारस ने संपूर्ण इतिहास को व्याख्या आर्थिक आधार पर सामाजिक संघर्ष के रूप में की है। हेगेल ने बौद्धिक स्वतंत्रता के आधार पर इसे समझने का प्रयास किया है। परंतु गांधी के अनुसार इतिहास न तो शोषक और शोषितों के बीच के संघर्ष की कहानी है और न यह एकात्मिक बौद्धिक विकास की घटना है। इतिहास एक ओर मनुष्य की पार्श्विक और हिंसक शक्ति तथा दूसरी ओर आत्मशक्ति या प्रेमशक्ति के बीच के संघर्ष की कहानी है।¹ इन संघर्षों में हर एक व्यक्ति को विजयी होना है और हर व्यक्ति को दूसरे को विजय के लिए प्रयास करना है। इसे ही गांधी वास्तविक अर्थ में स्वराज्य कहते हैं।²

1 Gandhi, M K, *Indian Self rule*, compiled in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, (ed), Narayan, Shriman, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968), p 201

2 *Ibid*, p 155

इतिहास की प्रक्रिया स्वराज्य की प्राप्ति की प्रक्रिया है। परन्तु इसका अर्थ किसी राज्य की प्राप्ति नहीं बल्कि 'आत्मनियंत्रण' की प्राप्ति है। उन्होंने वास्तविक सभ्यता की परिभाषा देने हुए हिंद स्वराज्य में कहा है 'सभ्यता आचरण का वह रूप है जो मनुष्य को कर्तव्य का मार्ग दिखाती है। कर्तव्यों का पालन और नैतिकता का पालन—दोनों परिवर्तनीय पद हैं। नैतिकता के पालन का अर्थ है अपने मन और वासनाओं पर विजय प्राप्त करना। ऐसी प्रक्रिया के द्वारा हम अपने को जान पाते हैं। इसीलिए सभ्यता का गुजराती पर्यायवाची शब्द है उत्तम आचरण।^१ इस प्रकार यदि इतिहास सभ्यता और संस्कृति की कहानी है तो इस नैतिकता के विकास की ही कहानी मानना चाहिए।

गांधी के अनुसार इतिहास अपनी पुनरावृत्ति नहीं करता। अतः यदि बीते हुए समय में नैतिक विज्ञान की घटना नहीं भी मिली हो तो इसमें यह नहीं मनसूना चाहिए कि भविष्य में भी वह घटना नहीं घटेगी। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है 'यह विश्वास करना कि जो भूत में नहीं घटा है वह भविष्य में भी नहीं घटेगा—मानव की गरिमा में अविश्वास करना है।'^२ अतः भविष्य के समाज के विषय में हम नैतिक विकास की कल्पना कर सकते हैं। इनमें यह भी भिन्न होता है कि गांधी का इतिहास-दर्शन न तो नियतिवादी (deterministic) है और न चक्राकार (Cyclical)। इनका इतिहास दर्शन वर्गों के इतिहास-दर्शन के समान विशाहीन भी नहीं है। इस कुछ दूर तक उदरपी विकास (Linear evolution) की मना जा सकती है। परन्तु इस हृद्य और अत्यन्त के विचारों के समान उदरपी विकास नहीं कह सकते। क्योंकि उनमें एक प्रकार का नियतिवाद है। गांधी के विचार में नियतिवाद के लिए कोई स्थान नहीं है। यदि इनमें नियतिवाद भी है तो इस अर्थ में कि इसकी दिशा निश्चित है। परन्तु दिशा निश्चित होने हुए भी स्थान निश्चित नहीं है। आध्यात्मिक साधना का अर्थ नहीं है। वह अनन्त में विद्यमान होता है। इसलिए गांधी का विचार हेगेल और अल्फ्रेडर के विचारों की जगता में मुक्त रह जाता है। सत्य की प्राप्ति ही विकास का लक्ष्य है। परन्तु सत्य कोई स्थिर वस्तु नहीं है। वह तो प्रगतिशील है और नित्य नूतन है। डा० विश्वनाथ वर्मा ने गांधी के इतिहास दर्शन को 'ईश्वरीय

1 Ibid p 201

२ उपरिबन्ध, पृ० १५०।

३ उपरिबन्ध, पृ० १५६।

नियतिवाद' के अंतर्गत रखा' है, क्योंकि गांधी ने अनेक स्थलों पर धार्मिक ईश्वरवादिमों की भांति कहा है कि बिना ईश्वर की इच्छा से एक पत्ता भी नष्ट होलता है। परंतु जैसा हम पहले देख चुके हैं कि गांधी सामान्य अर्थ में ईश्वरवादी (Theist) नहीं हैं। वे समन्वयवादी हैं। फिर भी ईश्वरवादी वाक्य या शब्द केवल अभिव्यक्तियों के पुगाने माध्यम हैं। अथ नया है। 'सत्य ही ईश्वर है' वाक्य से ईश्वर पर एक नया प्रकाश पड़ता है। नियतिवाद सच्चे अर्थ में वाहरी नियंत्रण का सूचक है। गांधी का ईश्वर अदर बाहर एक है। अतः ईश्वर या सत्य को मूल तत्त्व मानन से भी इसमें नियतिवाद नहीं आ पाता। वस्तुतः इसमें नियतिवाद और प्रयोजनवाद का अद्भुत समन्वय है। यदि गांधी का ईश्वर भी मध्ययुगीन संप्रदायवादियों के ईश्वर की भांति विश्व से परे अलग स्वतंत्र सत्तावान् पदार्थ होता तो निश्चय ही कहा जा सकता था कि विश्व की घटनाएँ ईश्वर के द्वारा ही निर्धारित होती हैं और इसमें इश्वरीय नियतिवाद है। परंतु गांधी का ईश्वर विश्व में व्याप्त भी है और इसमें परे भी। वह नियम और नियामक दोनों है। जिस अंश तक वह विश्व में व्याप्त है, नियम स्वरूप है उस अंश तक प्रयोजनवाद है तथा जिस अंश तक वह विश्व से परे है उस अंश तक वह जगत को नियंत्रित करना है, अतः नियतिवाद है। दूसरे शब्दा में यह भी कहा जा सकता है कि जहाँ तक इतिहास की दिशा का प्रश्न है वह अहिंसा की दिशा है। अतः यहाँ नियतिवाद है। जहाँ तक सत्य के नए-नए रूपों के विकास का प्रश्न है वहाँ तक प्रयोजनवाद है। परंतु समग्र रूप में समन्वयवाद है।

गांधी का इतिहास-दर्शन मानव जीवन के समग्र पहलुओं पर विचार करते हुए नैतिकता की प्रधानता को स्वीकार करता है। अतः इसमें पाश्चात्य विचारकों की एकांगिता नहीं आ पाई है। इसमें व्यक्ति और समाज की आपस की खाइयों में स्वतंत्र होकर पूर्णत्व की ओर अग्रसर होना है। परंतु इस एकत्व भावना की पूणता केवल अंतर्राष्ट्रीय भावना के उदय में ही नहीं बल्कि समस्त प्राणी में ईश्वर भावना की अनुभूति से होती है। जन इस आध्यात्मिक दर्शन कह सकते हैं। परंतु यह आध्यात्मिक विकास अपने अलग-अलग राजनीति, अर्थनीति, समाजनीति इत्यादि सभी को समाविष्ट कर लेता है। अतः यह सर्वांगीण विचार है। यह सर्वोदय और अहिंसा का विचार है।

1 Verma, V P *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarodaya* (Agra Laxminarayan & Agrawal, 1959), p 62

(ग) विनोबा की देन • गांधी के इतिहास सबधी विचार का विनोबा स्वागत करते है। गांधी की भाँति ही वे भी आधुनिक युग की मार्क्सवादी व्याख्या की आलोचना करते हैं। गांधी की भाँति ही वे प्रचलित सस्याओं की आलोचना प्रस्तुत करते है। इनके अनुसार समाज का विकास अहिंसा की ओर ही हो रहा है। परंतु गांधी ने अहिंसक इतिहास की व्याख्या विशेष रूप में नैतिक दृष्टि से की थी। इसीलिए सच्ची सभ्यता और नैतिकता में उन्हें कोई भेद मालूम नहीं देता। विनोबा अहिंसक इतिहास को व्याख्या विशेष रूप से आध्यात्मिक और प्रेम की दृष्टि से करते हैं। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि ये अहिंसा के भावात्मक रूप का ही विकास करना अपेक्षित समझते हैं।

गांधी के अनुसार व्यक्ति के जीवन में शुभ प्रवृत्तियों और अशुभ प्रवृत्तियों के बीच संघर्ष चलता है और विजय मद्प्रवृत्तियों की होती है। विनोबा के अनुसार संघर्ष का मुख्य विषय है श्रद्धा और बुद्धि का द्वंद्व^१। यद्यपि ज्ञान-मीमांसा की दृष्टि में इन दोनों के बीच में विरोध नहीं है क्योंकि हृदय, जिसमें श्रद्धा उत्पन्न होती है, बुद्धि का ही एक भाग है। परंतु जबतक मनुष्य बुद्धि के नियंत्रण में रहता है, अर्थात् बुद्धि स्थिर नहीं हो जाता है तबतक बुद्धि और श्रद्धा का द्वंद्व चलता ही रहता है। हर व्यक्ति की श्रद्धा अहिंसा पर होती है। परंतु बुद्धि जिसमें मत्त्व, रज और तम तीनों का प्रभाव रहता है वह कभी-कभी हमें युद्ध और हिंसा के लिए बाध्य करती है। विशेषकर यह प्रश्न राजनातिजों के सामने उठता है। उनकी श्रद्धा अहिंसा और रचनात्मक कार्यों पर होती है परंतु सम्मिश्रित बुद्धि यह आदेश देती है कि जनता के प्रतिनिधि होने के कारण उनकी सुरक्षा करना कर्तव्य है। अतः वह सेना हटाने के बदल बंदोबं के आदेश देती है^२। मानव का व्यक्तिगत जीवन भी इन द्वंद्वों से अछूता नहीं रहता है। श्रद्धा रहती है परोपकार की। परंतु यदि परोपकार के चलते पारिवारिक जीवन में कोई भयंकर खतरा उपस्थित हो जाय तो परोपकार को छोड़कर स्वायत्त में ही विपक्वता पड़ता है। यह हमारी बुद्धि का आदेश है। इस प्रकार संपूर्ण मानव-जीवन के इतिहास में कभी बुद्धि ऊपर आती है तो कभी हृदय। इन दोनों का संघर्ष चलता रहता है। जैसे जैसे हृदय की जीत होती जाती है वैसे वैसे ही प्रेम का विकास भी होता जाता है।

१ भावे, विनोबा, तीसरी शक्ति, (वाराणसी, मव सेवा संघ प्रकाशन, १९६९),

मानते हैं। गाँधी का ध्यान विज्ञान की ओर उतना नहीं गया था जितना विनोबा का गया है।

विनोबा के अनुसार सपूर्ण मानव-इतिहास विचारों के विकास और परिवर्तन का इतिहास है। विचार ही मानव-जीवन और समाज रचना के परिवर्तन में प्रेरणा प्रदान करता है। वे कहते हैं—“विचार मानव-जीवन की बुनियाद है। विचारों की प्रेरणा मनुष्य को उत्कृष्ट करती है। मनुष्य का शारीरिक जीवन तो चलता ही है, किंतु उसका जो उत्थान होता है, उसके पीछे भी विचार रहता है। विचार के कारण आंदोलन होने हैं, जोश का निर्माण होता है और नया जीवन बनता है। तब समाज-रचना बदलती है, जीवन का ढांचा बदलता है। मनुष्य का विचार ही ताकत देता है।

इसी को धर्म या नीति कहते हैं। बुनियाद विचारों की होती है और उसी पर जीवन की इमारत खड़ी होती है।”

यहाँ ‘विचार’ के अंतर्गत नीति और विचार, आदर्श और सिद्धांत—दोनों का समन्वय हुआ है। अतः जहाँ गाँधी, नीति को जीवन का आधार मानते हैं वहाँ विनोबा विचारों को। विचारों में केवल आदर्श या नैतिक विचार ही नहीं आते हैं बल्कि वे सभी विचार आते हैं जो मानव को प्रेरित करते हैं। अतः यहाँ पर भी विनोबा ने गाँधी के विचारों का गुण विस्तार किया है।

गाँधी ईशान्मोह की भाँति हृदय शुद्धि पर अधिक बल देने हैं। साम्यवादी विचारक समाज-परिवर्तन के लिए बाहरी व्यवस्था के परिवर्तन पर विशेष बल देते हैं। परंतु विनोबा वित्त शुद्धि और व्यवस्था परिवर्तन—दोनों पर समान रूप में बल देने हैं। वे कहते हैं—‘अंदर से शुद्धि और बाहर से व्यवस्था का प्रयत्न एक साथ होना चाहिए। इन दोनों के लिए आत्मज्ञान और विज्ञान की मदद मिल सकती है। दोनों की मदद से सर्वांगीण विकास करना ही सर्वोद्देश्य है।”^१ इससे यह स्पष्ट होता है कि विनोबा के अनुसार इतिहास की प्रक्रिया एकांगी प्रक्रिया नहीं है। इसकी प्रक्रिया समग्ररूप की है। इसमें अंदर और बाहर—सब कुछ विकास चलता रहता है। गाँधी भी इतिहास को सर्वांगीण विकास की दृष्टि में देखते हैं परंतु नैतिकता के लिए अथवा आंतरिक शुद्धि के लिए बुद्ध उनके हृदय में अधिक पक्षपात हो जाता है। बाहरी या भौतिक परिस्थिति के विकास के पक्ष को वे समुचित रूप से नहीं देखते हैं। विनोबा

१ भावे, विनोबा, लोकनीति, पृ० १२।

२ भावे, विनोबा, सर्वोद्देश्य और साम्यवाद, पृ० ६४।

आध्यात्मिक और वैज्ञानिक—दोनों प्रकार के विकास को इतिहास के अन्दर देखते हैं ।

गांधी के अनुसार इतिहास की चरम परिणति मोक्ष या स्वतंत्रता की प्राप्ति में होती है । विनोबा इसके लिए एक नवीन शब्द का प्रयोग करत है और वह है "साम्ययोग" । साम्ययोग इतिहास की प्रक्रिया भी है और लक्ष्य भी । जैसा हम ऊपर देख चुके हैं कि सभी क्षेत्रों में समन्वय की क्रिया चलती रहती है । इस समन्वय की क्रिया को साम्ययोग की ही क्रिया समझना चाहिए । साम्ययोग जहाँ लक्ष्य के रूप में व्यवहृत होता है वहाँ इसका अर्थ है समता, एकता और सतुलन की अवस्था का अनुभव करना । विनोबा यह मानते हैं कि मानव का चरम लक्ष्य परम साम्य की प्राप्ति करना है जिसे आध्यात्मिक साम्य भी कहते हैं । परन्तु इसकी प्राप्ति के लिए हमें कई प्रकार के अन्तर्गत साम्यों में होकर गुजरना पड़ता है । जैसे मानसिक साम्य, सामाजिक साम्य, नैतिक साम्य इत्यादि की प्राप्ति के बाद ही हम परम साम्य का दर्शन कर सकते हैं ।^१ इस प्रकार विनोबा ने साम्य योग की कल्पना में इतिहास की संपूर्ण प्रक्रिया को एक व्यवस्थित रूप दे दिया है । गांधी न निष्काम-कर्म पर ही विशेष बल दिया था । फिर उन्होंने भौतिक साम्य और आध्यात्मिक साम्य के बीच के संबन्ध का सुव्यवस्थित रूप से विस्तार नहीं किया था । अतः उनकी कल्पना कुछ अंश तक अत्यन्त सामान्य और विखरी हुई थी । परन्तु विनोबा की कल्पना अधिक व्यवस्थित है । गांधी के अनासक्ति-योग का विकास विनोबा साम्ययोग में करते हैं ।

जहाँ तक सस्थाओं के विकास का प्रश्न है, गांधी की कल्पना शोषण-मुक्त सस्थाओं तक ही गई थी । विनोबा उसमें एक कदम आगे बढ़ने हैं । उनके अनुसार सामाजिक सस्थाओं को शोषण से मुक्त तो होना ही चाहिए । कुछ सस्थाओं को 'सेवामय' होना चाहिए । इसलिए उन्होंने समस्त समाज का विभाजन तीन वर्गों में किया है—जाम जनता, सरकार और सर्वोदय समाज । 'सर्वोदय-समाज की कल्पना उन्होंने सेवामय समाज के रूप में की है । नैतिकता की दृष्टि से इन सर्वोच्च सस्थाओं को उन्होंने स्वीकार किया है जिसका अनुसरण जाम जनता कर सके । परन्तु इसकी उपलब्धि में अभी निराशा ही हाथ लगी है । इसी प्रकार 'आचार्य-कुल' की कल्पना है जिससे निष्पक्ष चिंतन की उम्मीद

की गई है। इस प्रकार विनोबा चिंतन में सस्थाओं का विकास विशेष रूप में नेवामय सस्था की दिशा में होती है। परंतु एक प्रश्न यहाँ रह जाता है। वह यह कि “लोकशक्ति का पूर्ण उदय” और “सत्ता” का आगमन में कहीं तक वास्तविक संभव है? यदि अच्छा शासन भी वाछनीय नहीं है तो फिर सत्ता कहीं तक वाछनीय हो सकती है?

गांधी और विनोबा के इतिहास की व्याख्या के तुलनात्मक अध्ययन में यह निष्कर्ष निवृत्ता है कि इतिहास भविष्य का निर्धारक नहीं है, अतः इसकी भविष्यवाणी नहीं की जा सकती है। अर्थात् भूत की घटनाओं के आधार पर ही भविष्य की घटनाओं की व्याख्या नहीं कर सकते हैं। भविष्य हमेशा उन्मुक्त और नित्य नूतन होता है। परंतु इतिहास के आधार पर भविष्य के विकास का अनुमान आसानी से किया जा सकता है। विनोबा के शब्दों में ‘पूर्वजा के बंधों पर चढ़ कर हम दूर तक देख सकते हैं यदि हमारी जाख खुली हो। अतः इतिहास भविष्य की घटनाओं की एक आवश्यक कड़ी है। गांधी इतिहास की व्याख्या ‘अहिंसा’ के आधार पर करते हैं। विनोबा इसकी व्याख्या ‘आध्यात्मिकता’ के आधार पर करते हैं। गांधी के विचार अस्पष्ट रूप में विखरते हैं। विनोबा ने उन विचारों को समन्वय और ‘साम्ययोग’ जैसे शास्त्रीय शब्दों के अंतर्गत सुसंगठित रूप में रखा है। गांधी का इतिहास शोषण-मुक्ति का इतिहास है विनोबा का इतिहास सत्ता और शासन-मुक्ति का इतिहास है। इस प्रकार विनोबा ने गांधी की अहिंसा के आधार पर अतिक-स अधिक आदर्शात्मक और समग्रतात्मक रूप से इतिहास की व्याख्या की है।

राजनीति-दर्शन

१ राज्य सिद्धांत

विषय प्रवेश राजनीति-दर्शन का आधार विदुः राज्य धारणा है। समाज दर्शन का उद्देश्य यदि सामाजिक सस्थाओं के संवर्धन में व्यापक सिद्धांतों का अन्वेषण करना है तो राज्य निश्चय ही समाज के महत्त्वपूर्ण सस्थाओं में से है, जो मानव-जीवन के समग्र क्षेत्र को प्रभावित करता है। भारतवर्ष में अध्यात्म और धर्म की तुलना में राज्य और राजनीति का कम महत्त्व रहा है। राजनीति को दमनय बना दिया गया। इसलिए राजनीति के बदले ‘राजधर्म’ शब्द व्यवहार में आने लगा। जो राजधर्म का महत्त्व माना गया है—सर्वधर्मों का राजधर्म निमग्नता। किंतु राजनीति विज्ञापक परिचय की देन है। समाज की

कोई भी सस्था राजनीति के प्रभाव से अलग नहीं है। अतः राजनैतिक सिद्धांतों और व्यवस्थाओं की श्रेष्ठता और न्यूनता पर समस्त मानव जीवन की श्रेष्ठता और न्यूनता आधारित है। पश्चिम में जो राज्य और राजनीति के संबंध में सिद्धांत दिये गये हैं उनमें से अबतक विशुद्ध मानव कल्याण की दृष्टि से कोई भी सिद्धांत खरा नहीं उतरा है। अतः आज राज्य और राजनीति की नवीन व्याख्या की आवश्यकता हुई है। गांधी और विनोबा ने इस दिशा में अपना नया कदम उठाया है। इन विचारकों ने पश्चिम की सत्तात्मक राजनीति को दोषपूर्ण बतलाकर अहिंसा, धर्म और आध्यात्मिकता के आधार पर राज्य और राजनीति की नवीन कल्पना दी है। यद्यपि इसकी आलोचना अब्यावहारिक और यूटोपिया कह कर की जाती है, परंतु विश्व इतिहास में यह एक क्रांतिकारी सिद्धांत है। सगत रूप से इस सिद्धांत के महत्त्व को कोई भी अस्वीकार नहीं कर सकता। अतः अब हम इन विचारकों के राजनैतिक सिद्धांत पर विचार करें। गांधी और विनोबा के राजनैतिक सिद्धांतों को मुख्यतः निम्न तत्वों के आधार पर समझा जा सकता है—

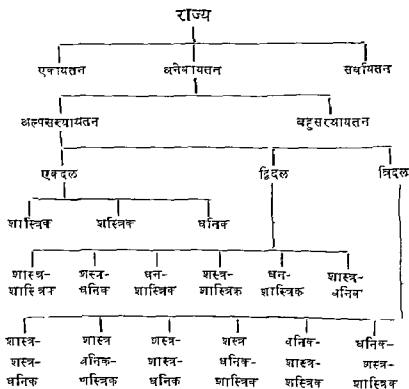
- १ प्रचलित राज्य-व्यवस्था की समीक्षा,
- २ राज्य और उनकी सावंधीमता,
- ३ आदर्श या अहिंसक राज्य का स्वरूप,
- ४ लोकशक्ति और लोकनीति,
- ५ अराजकतावाद।

१ प्रचलित राज्य-व्यवस्था की समीक्षा

गांधी-विचार गांधी ने पश्चात्तय राज्य पद्धतियों की आलोचना की। अन्य राज्य पद्धतियाँ तो दोषपूर्ण पहले में भी मानी जाती हैं, परंतु सासदिक प्रजातंत्र जो सभी राज्य-पद्धतियों में निर्दोष माना जाता है तथा मानव कल्याण और हित का दावा करता है—वह भी दोषपूर्ण है और हिंसा पर आधारित है। इसमें मानव का मन्वा कल्याण नहीं हो सकता—ऐसा गांधी का विश्वास है। उन्होंने अपनी पुस्तक 'हिंद-स्वराज्य' में सासदिक प्रजातंत्र की कटु आलोचना की है। उनके अनुसार सासदिक प्रजातंत्र में दलगत राजनीति काय करती है जिसमें जनता के प्रतिनिधि होते हैं, परंतु वास्तव में उनकी कर्तव्यनिष्ठा या तो अपने परिवार या अपनी पार्टी तक ही सीमित रहती है। जनता के कल्याण के लिए वे कुछ भी नहीं कर पाते अतः उनकी स्थिति उस वेश्या और बध्याकृत महिला गौ० वि० दे०—२५

एकायतन के उदाहरण भारत की देशी रियासते और अन्य राज्यत्र हैं। नाजी, फ़ासिस्ट और साम्राज्यवाद अल्पसंख्यायतन के उदाहरण हैं। बहुसंख्यायतन का उदाहरण स्वी समाजवाद है और रबानियतन का दावा प्रचलित प्रजातंत्र में किया जाता है, जो वास्तव में नहीं है।^१

इन सभी राज्य-पद्धतियों को निम्न सारणी के आधार पर समझा जा सकता है।



१ उपरिबन्ध, पृ० १६०।

२ उपरिबन्ध, पृ० १६०-६१।

और भारी योजनाएँ हैं। इन पद्धतियों में शासक अहिंसा और जनहित के नाम पर हिंसा करने हैं। ऐसी दोषपूर्ण व्यवस्था तभी तक टिकती है जबतक जनता दुबल और अज्ञानी रहती है।^१ जन शक्ति और जन-चेतना के जगन ही यह समाप्त हो जाती है। बहुसंख्यायतन की वही व्यवस्था एक प्रकार में बहु-संख्यायतन होने का ढोंग है।^२ वास्तविक स्थिति यह है कि यह शस्त्र शास्त्र धनिक अल्पसंख्यायतन पद्धति ही है।^३ फिर जिस राज्य की स्थापना और सुरक्षा हिंसा और शस्त्र पर आधारित होती है वह तो कभी बहुजन-समाज का अस्तन बन ही नहीं सकता है। राज्य को सुरक्षा के लिए बहुजन को अनिवार्य रूप से अस्त्र धारण करना ही पड़ेगा और उसमें दक्षता प्राप्त करने के लिए अल्पसंख्यकों को अधीन रहना ही पड़ेगा। फिर बहुसंख्यक कैसे हो सकता है ?^४ इससे धन-संग्रह और रक्षण के लिए कूटनीति का शास्त्र भी बनाना पड़ता है। राज्य की यह पद्धति भी तभी तक कायम रहती है जबतक बहुसंख्या की यह हितकर प्रतीत होती है।^५ विवेक जगने पर इसका भी अंत अवश्यभावी है।

संव्ययन होने का दावा करनेवाली आधुनिक प्रजातान्त्रिक व्यवस्था भी सही अर्थ में संव्ययतन नहीं है। ऐसी प्रजातंत्र का आधार मतदान है जिस विनोबा ने 'नाटक' 'ढोंग' और 'ढोंगल' कहा है। वोट के आधार पर शासक सारे कुकर्मों का दायित्व लोकमत या जनता पर दते हैं जहाँ वास्तव में काय एक या दो-तीन व्यक्तियों की इच्छा से होता है जो सत्ताधारी होते हैं। जनता के हाथों कोई शक्ति और नीति नहीं रह जाती है वह शक्ति हीन और चेतनाहीन बन जाती है। अंत लोकशाही का सबसे बड़ा दोष जनता के सारे दायित्व को चंद लोगों पर सीपना है।^६ इस प्रकार का प्रजातंत्र

१ उपरिबन्ध, पृ० १६१।

२ उपरिबन्ध, पृ० १६१।

३ उपरिबन्ध, पृ० १६१।

४ उपरिबन्ध, पृ० १६१।

५ उपरिबन्ध, पृ० १६२।

६ माधे, विनोबा लोकनीति, पृ० ६७

७ उपरिबन्ध, पृ० ६७।

८ उपरिबन्ध, पृ० ६९।

९ उपरिबन्ध, पृ० ६९।

१० उपरिबन्ध, पृ० ६४।

राजतंत्र में मिन नहीं बल्कि बल्कि खतरनाक है।^१ यह राजतंत्र और सामंत-तंत्र है क्योंकि इसमें एक ही व्यक्ति प्रधान मंत्री, मुख्य मंत्री या राष्ट्रपति (अमेरिका में) कुछ अपने गुट के लोगों के आचार पर शासन करते हैं। अतः शासन की अछाई, बुराई प्रधानमंत्री और राष्ट्रपति की अछाई-बुराई के अनुकूल होती है। उसमें जनता का कोई हाथ नहीं रहता। अतः इतना ही है कि राजतंत्र में राजा जीवन भर सत्ताधारी बन रहते हैं, प्रजातंत्र में पाँच साल के लिए ही एक बार चुने जाते हैं। परंतु आधुनिक युग में विज्ञान की सुख-सुविधाओं के कारण पांच वर्षों में जो ये राष्ट्र की बुराई करते हैं उतना राजा जीवन भर में भी नहीं कर सकता है। फिर एक बार सत्ता में आने पर दूसरी बार भी आने का उपाय बेरब हो लेता है। ये राजतंत्र से अधिक खतरनाक इस अर्थ में है कि राजतंत्र में सारा गुण दोष राजा के सर पर मढ़ा जाता है परंतु प्रजातंत्र में सारे पाप लोकमत की आँसू में होने हैं।^२ राजतंत्र में यह अधिक खतरनाक इसलिए भी है क्योंकि राजा के द्वारा मानव जीवन के बहुत ही कम क्षणों में हानि होती है क्योंकि राजा का कार्यक्षेत्र सीमित होता है। परंतु प्रजातंत्र जो लोक-कल्याणकारी होने का दावा करता है— जनता के संपूर्ण जीवन में प्रविष्ट है। अतः इसमें मानव का संपूर्ण जीवन अभिविष्ट होता है।^३

वोट की अर्थहीनता की विनोबा ने बहुत ही सुंदर ढंग में गणितीय प्रणाली के आधारे पर स्पष्ट किया है। उनके अनुसार राज की मतदान प्रणाली में १०० मतदाताओं में यदि ६० व्यक्ति ही वोट देते हैं, ८० व्यक्ति नहीं और फिर ६० में ३० किसी एक पार्टी को आता है तो वह विजयी होता है। इस प्रकार $४० + ३० = ७०$ व्यक्तियों का मत बकार हो जाता है। फिर ३० विजयी व्यक्तियों में यदि किसी प्रस्ताव के विरुद्ध में १५ व्यक्ति ही तो भी विरोधक जमावट में पास हो जाता है और विरोध करनेवाले भी अनुकूल वोट देना पड़ता है। फिर १५ सदस्यों में भी प्रायः सभी दलों के एक दो नेताओं की इच्छा के आधारे पर ही काम करत है। इस प्रकार १०० मतदाताओं पर केवल तीन व्यक्तियों का शासन चलता है।^४ एसा पद्धति की सुधारतन कैम नहीं जा सकता है? वोट में बहुमत का आचार लपटी और हिंसा है। अल्पमत

१ उपरिबद्ध, पृ० ६९।

२ उपरिबद्ध, पृ० ६९।

३ उपरिबद्ध, पृ० ६९।

४ उपरिबद्ध, पृ० ६८।

वहाँ भी अपने अधिकार के प्रयोग से बचि़त रह जाते हैं । ज़त यह निष्कर्ष निकलता है कि आधुनिक प्रजातन्त्र का आधार हिंसा है । अतः विनोबा कहते हैं— हिंसा पर आधित्य कोई भी पद्धति भले ही “जितन सिर उतन मत गिनने का दम करे, वास्तव में सर्वायतन नहीं हो सकती । इसके विपरीत सब लोग मिलकर स्वेच्छा से और सोच-समझ कर अपने मन में किसी एक को या अनेक को राग द्वेष रहित भूत हित नत्पर, बुद्धिमान और कुशल जानकर सारी सत्ता सीप दे तो वह सत्ता आकार में एकायतन या अनेकायतन भले ही प्रतीत हो अगर उसका आधार अहिंसा है तो उस सर्वायतन ही मानना चाहिए ।”^१

यदि यह माना जाए कि सासदिक प्रजातन्त्र में शासक मु दूर शासन दे सकते हैं तो भी उस प्रजातन्त्र का उत्तम रूप नहीं दिखरता । यदि इन गिने शासक अपने काय में दक्ष हो और देश की मारी जिम्मेवारी अपने ऊपर ल ल, बाकी जनता निर्जीव की भांति दायित्वहीन रहे तो ऐसी स्थिति में भी राज्य सर्वायतन नहीं हो सकता । प्रजातन्त्र में तो साक्षात् रूप से सभी नागरिकों का हाथ बटाना अनिवार्य है । हिंसा पर आधारित प्रजातन्त्र तभी तक कायम रह सकता है जबतक जनता अज्ञानी रहती है, उसमें आपस में फूट पैदा कर राग-द्वेष उत्पन्न कर दिया जाता है । परंतु जब जनता को यह माधूम होगा कि दलगत राजनीतिज्ञ अपनी सत्ता के लिए समाज को तोड़ते हैं तो फिर इस प्रकार की राज्य पद्धति का अंत होना निश्चित है । विनोबा अलग अलग रूप से विभिन्न राज्य पद्धतियों को समीक्षा के पश्चात् उनके सामान्य और आवश्यक तत्वों की खोज करत हैं तथा इनके आधार पर सामान्य टग के दोषों और उनके परिणामों का भी विचार करते हैं । उनके अनुसार प्रत्येक राज्य पद्धतिया में चार तत्व हैं^२

(१) जीवन निष्ठा, (२) बहुजन समाज का सहकार,

(३) समर्थों का धूरीणत्व और (४) प्रमाणभूत व्यक्ति ।

१ जीवन निष्ठा हर राज्य-पद्धति में जीवा निष्ठा भिन्न भिन्न रूप में विद्यमान रहती है । इस आधार पर इस वास्तविक या कम-म-कम दिखावे के लिए, अतिम या कम-से-कम तात्कालिक और सर्वात्रिक या कम-म-कम स्थानीय में विभाजित किया जा सकता है ।^३ यदि जीवन निष्ठा वास्तविक दूरदर्शितापूर्ण

१ भावे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १६० ।

२ उपरिवत् पृ० १६८ ।

३ उपरिवत् पृ० १६८ ।

और सार्वभौम होती है तो वह राज्य पद्धति स्थायी रहती है। परंतु स्थानीय जीवन निष्ठा होने पर उसका अन्य स्थानीय जीवन में विरोध हो सकता है। ऐसी विरोधी जीवन निष्ठा नई जीवन-पद्धति का जन्म देकर स्वयं विनष्ट हो जाती है।^१ तात्कालिक या अदूरदर्शी जीवन निष्ठा उछाल हुए गेंद की भांति क्षीण-वर्ग होनी जाती है जिसमें बार बार गति देने की आवश्यकता पड़ती है।^२ दिवालू जीवन निष्ठावाली राज्य पद्धति तभी तक कायम रहती है जबतक जनता पर उस आभास का जादू चलता है।^३ इस प्रकार स्थानीय, तात्कालिक और दिवालू जीवन निष्ठावाली राज्य-पद्धति दोषपूर्ण हैं, इनमें द्विमा समाविष्ट है।

२ बहुजन समाज का सहकार बहुजन समाज का सहकार प्राप्त करना सभी राज्य-पद्धतियों की दूसरी विशेषता है। यह सहकार ऐच्छिक, सुचिंतित, मूक या बलपूर्वक परिपूर्ण या पर्याप्त हो सकता है।^४ जनता के ऐच्छिक, सुचिंतित और परिपूर्ण सहयोग पर ही कोई राज्य-पद्धति टिक पाती है। बलपूर्वक लिए गए सहकार की अग्रिम बहुजन समाज के जाग्रत और समर्थ होने तक है। परंतु थोड़ा मुझ देन पर इसकी अवधि बढ़ सकती है। लेकिन इससे भी इसका सत्ता-बाल तब बढ़ जाता है जब जनता से अशिक्षण या कुशिक्षण का बीज बोकर लोक-जागृति को रोक दिया जाता है।^५ असी मुख नह्या भी देने पर यदि गोण सूखों के देन का आभास उत्पन्न किया जाए तो भी कुछ दिनों तक इसकी सत्ता चलती है परंतु इसका अंत अवश्यभावी है। जनता के सुचिंतित सहयोग नहीं मिलने पर मूक सहयोग के आधार पर तभी तक टिकती है जबतक जनता में बुद्धि भेद उत्पन्न न हो। अंत कोई भी स्थायी राज्य-पद्धति जनता के ऐच्छिक और ज्ञानपूर्वक दिए गए सहकार पर आश्रित है।^६

३ समर्थों का धूरीणत्व किसी भी राज्य का संचालन समर्थ व्यक्तियों के द्वारा होता है जो निर्वाचित मनोनीत या स्वतः एकत्रित हो सकन है। निर्वाचित व्यक्तियों का टिकना उसकी सुराज्य शक्ति पर निर्भर है। नियुक्त या मनोनीत व्यक्ति तभी तक कायम रहते हैं जब तक जनता समर्थ नहीं होती या

१ उपरिवत्, पृ० १६५।

२ उपरिवत्, पृ० १६५।

३ उपरिवत्, पृ० १६५।

४ उपरिवत्, पृ० १६४।

५ उपरिवत्, पृ० १६५।

६ उपरिवत्, पृ० १६५।

उनमें आपसी फूट नहीं आ जाती ।^१ स्वतः इकट्ठे होनेवाले समर्थों की अवधि अधिक दिनों तक अवश्य होती है परंतु उनमें आपसी द्वेष के कारण जनता के सहयोग बिना अधिक दिनों तक एकता बनी नहीं रह सकती है ।^२

४ प्रमाण भूत व्यक्ति यदि किसी राज्य पद्धति में अंतिम प्रमाण किसी एक व्यक्ति को मान लिया जाए तो उसका चुनाव सर्वमत, बहुमत या अल्प-संख्यकों के द्वारा हो सकता है या वह स्वयंभू हो सकता है ।^३ स्वयंभू होने पर वह राज्य-पद्धति उस व्यक्ति के पराक्रम और प्रभाव तक ही टिक पाती है, उसके पराक्रम समाप्त हो जाने के बाद वह गमाप्त हो जाती है । निर्वाचित व्यक्ति का टिकना चुनाव-पद्धति की व्यापकता, उन्मुक्तता और सुव्यवस्थितता पर निर्भर है । यदि निर्वाचन पद्धति व्यापक और खुली है तो वह अधिक दिनों तक चलती, यदि संकीर्ण और अस्थिर है तो कम ही दिनों में समाप्त हो जाएगी ।^४

ऊपर के तत्वों के अतिरिक्त एक दूसरा बहुत ही महत्वपूर्ण तत्व है— मार्क्स राष्ट्रिय-विरोध ।^५ विज्ञान के युग में वही राज्य अधिक दिनों तक टिक सकता है जो अन्य राज्यों के साथ भ्रातृत्व भाव रखता है अन्यथा विज्ञान की उपलब्धियों में आपसी विरोध के मिलने पर सहार के सिवा कुछ भी नहीं शेष बचता है ।

ऊपर के विवेचन में यह स्पष्ट होता है कि गांधी की अन्य राज्य-पद्धतियों की आलोचना वर्णनारम्भक टंग की थी । ऐसा लगता है कि उनमें थोड़ा आक्रांश भी है । समग्र रूप में प्रचलित पद्धतियों के दोषों का शास्त्रीय विवेचन नहीं हो पाया है । फिर यदि कुछ दोषों की ओर इशारा भी किया गया है तो वे विशिष्ट ढंग के ही आक्षेप हैं, सामान्य सिद्धांत के रूप में उन्हें नहीं लिया गया है । विनोबा की आलोचना मुचित्त और सुव्यवस्थित है । ये विशिष्ट दावों के अतिरिक्त सामान्य ढंग में भी राज्य-पद्धतियों के दोषों की चर्चा करते हैं, तथा उनके स्वामी होने के लिए आवश्यक शर्तों को प्रस्तुत करते हैं । शायद विनोबा को छोड़कर इस प्रकार का प्रयास बहुत ही कम लोगों ने किया है । लगता

१ उपरिवद, पृ० १६५ ।

२ उपरिवद, पृ० १६५ ।

३ उपरिवद, पृ० १६४ ।

४ उपरिवद, पृ० १६६ ।

५ उपरिवद, पृ० १६७ ।

है यहाँ पर विनोदा ने गांधी के विचारों को चिंतन के आधार पर शास्त्र में वाँपने का प्रयत्न किया है और तात्कालिक युक्तियाँ व द्वारा उन्हें सवत बनाया है।

(ग) राज्य और उसकी सार्वभौमता

गांधी विचार कोई भी राज्य पद्धति क्या न हो उसमें किसी न किसी रूप में सार्वभौमता होती है। सार्वभौमता व सबध में कई प्रकार के प्रचलित सिद्धांत हैं। अद्वैतवादी सिद्धांत जिसके समर्थक हगठ, आस्टिन तथा हाब्स हैं, राज्य का निरपेक्ष रूप में सार्वभौमता प्रदान करता है चाहे इसका देवी आगर हो या कानूनी। दूसरी और बहुलवादी सिद्धांत है जिसके समर्थक लास्की कह जा सकते हैं। इसने अनुसार संप्रभुता केवल राज्य में ही नहीं अन्य संस्थाओं तथा व्यक्ति की अंतरात्मा में भी निहित है। रूसो के अनुसार प्रभुत्वशक्ति सामूहिक इच्छाओं (General will) में अभिव्यक्त होती है। अराजकतावादी राज्य को समाप्त कर स्वच्छंद जीवन की कल्पना करते हैं। गांधी न तो राज्य को ईश्वर या कानून के आधार पर निरपेक्ष संप्रभुता प्रदान करने हैं और न अराजकतावादियों का भाति राज्य की भूषण सत्ता ही समाप्त करना चाहते हैं। यद्यपि समन्वयवादी विचार रखते हैं, जो पश्चिमी राजनीतिक बहुलवाद के समीप हैं, जिनका समर्थन प्रग्लैंड में डा० जे० एन० फिगिस, ए० डी० गिंडस तथा हरोल्ड जे० लास्की, फ्रांस में लियोन डिग्विट तथा फ्रांसे करते हैं।¹ इनके विचार को हमें क 'सामान्य इच्छा' के सिद्धांत से भी भिन्न माना जा सकता है क्योंकि इनके अनुसार प्रभुत्व शक्ति मात्र जनता की इच्छाओं पर ही नहीं, उसकी नैतिक शक्ति पर आश्रित है। गांधी राज्य को निरपेक्ष सार्वभौमता नहीं देते हैं—इसके तीन कारण हो सकते हैं।² एक तो यह कि तत्त्वज्ञानस्वीय दृष्टि से गांधी क्षणभंगुर वस्तुओं की अपेक्षा आध्यात्मिक वस्तुओं की प्रामाणिकता को अधिक स्वीकार करते हैं। राजनीय सत्ता निश्चय ही क्षणभंगुर सत्ता है। अतः इसे सार्वभौमता नहीं प्रदान कर आध्यात्मिकता को सार्वभौमता प्रदान करना है। दूसरी बात यह कि गांधी राज्य की संगठित शक्ति की तुलना में व्यक्ति की नैतिक अंतरात्मा की प्रधानता स्वीकार करते हैं। अतः यदि

1 Suda, J P, *A History of Political Thought*, (Meerut City, Jain Prakash Nath & Co Educational Publishers, 1968 4th Edn) Vol IV, p 278

2 Bhattacharya, Buddhdeo *Evolution of the Political Philosophy, of Gandhi* (Calcutta, Calcutta Book House, 1969), p 357

राज्य का आदेश व्यक्ति की नैतिक आवाज के विरुद्ध हो तो उसे तानने का व्यक्ति को पूरा अधिकार प्राप्त है। तीसरी बात यह कि गांधी कानूनी सार्वभौमता के सगठित शक्ति प्रणाली के विरुद्ध नैतिकता पर आधारित जनता की सपभुना को स्वीकार करते हैं।

वस्तुतः पूर्ण सप्रभुता का अग्रिष्ठान उसी वस्तु में किया जा सकता है जो अपने आप में साध्य हो। परंतु गांधी के लिए 'राजनैतिक सत्ता साध्य नहीं है। यह जीवन के प्रत्येक विभाग में लोगों के लिए अपनी हालत सुधार करने का एक माधन है। राजनैतिक-सत्ता का अर्थ है राष्ट्रिय प्रतिनिधियों द्वारा राष्ट्रिय जीवन का नियमन करने की शक्ति। यदि राष्ट्रिय जीवन इतना पूर्ण हो जाय कि वह स्वयं जात्म नियमन कर ले तो किसी प्रतिनिधित्व की आवश्यकता नहीं रह जाती। उस समय ज्ञान-पूण अराजकता की स्मृति हो जाती है। ऐसी स्मृति में हर एक अपना राजा होता है। वह उस ढंग में अपने पर शासन करता है कि अपने पड़ोसियों के लिए कभी बाधक नहीं बनता। इसलिए आदेश अवस्था में कोई राजनीतिक सत्ता नहीं होती, क्योंकि कोई राज्य नहीं होता।^१ जयरात् गांधी का लक्ष्य प्रत्येक व्यक्ति में सार्वभौमता अर्पित करना है क्योंकि सभी व्यक्तियों का अन्वयण और उदय ही तो चरम लक्ष्य है।

परंतु यह आदेश अवस्था प्राप्त नहीं भी है तो भी राज्य को पूर्ण शक्ति देना उचित नहीं है क्योंकि वह हिंसा का ज्वनार है। गांधी कहते हैं—“मैं राज्य की शक्ति-वृद्धि को सबसे बड़े भय में देखता हूँ क्योंकि प्रातिभासिक रूप से यह शोषण कम करने हुए मालूम पड़ता है, परंतु यह व्यक्तित्व का समाप्त कर मानवता का अग्रमे बड़ा अहित करता है। राज्य हिंसा का केंद्रित और सगठित रूप ही है। व्यक्ति में जात्मा होता है परंतु तू कि राज्य एक जड़ यत्र मान है, इसलिए उसे हिंसा में कभी नहीं छुट्टाया जा सकता है क्योंकि हिंसा से ही तो इसका जन्म होता है।”^२ हिंसक सत्ता के हाथों गांधी सार्वभौमता नहीं सौपना चाहते। यद्यपि हिंसा तो व्यक्ति के द्वारा भी होती है परंतु राज्य की सगठित हिंसा न वह कम है। इसलिए गांधी कहते हैं— व्यक्तित्व तो पर तो मैं चाहूँगा कि राज्य के हाथों में शक्ति का अधिक कद्रोकरण न हो, उसके दबाव ट्रस्टीशिप की भावना का विस्तार हो क्योंकि मरी राय में राज्य की हिंसा की

1 *Young India* 27 '31 p 162

2 Bose, N K, *Studies In Gandhism* (Calcutta, Indian Associated Publishing Co Ltd, 1947, 2nd Ed), p 67-68

सुचना में वैयक्तिक मालिकी की हिंसा कम हानिकारक है। लेकिन यदि राज्य की मालिकी अनिवाय ही हो तो मैं भरसक कम-से-कम राज्य की मालिकी को सिफारिश करूँगा।^१ इस प्रकार गांधी राज्य को पूर्ण सार्वभौमता का निषेध करते हैं। परंतु जब तक उसकी आवश्यकता है, सीमित मात्रा में उसमें शक्ति देना चाहते हैं।

विनोबा की देन गांधी के इस विचार का विनोबा खुले मन से समर्थन करते हैं और व्यावहारिक रूप से संप्रभुता का वितरण जन-जीवन में हो इसके लिए प्रयास करते हैं। 'लोकशक्ति की धारणा का उदय इसी क्रम में होता है। विनोबा 'राज्य शक्ति और 'राज्य-सत्ता' के स्थान पर 'लोक शक्ति' और 'लोक सत्ता' चलाना चाहते हैं। फिर राज्य की सार्वभौमता का सवाल ही नहीं उठता। गांधी तो राजनीति के शुद्धिकरण की भी बात करते थे परंतु विनोबा पूर्ण राजनीति को ही चाहे अच्छी हो या बुरी, समाप्त करना चाहते हैं, इस हमें व्यापक लोकनीति के सदर्थ में देखेंगे। वे राज्य के स्थान पर स्वराज्य की स्थापना करना चाहते हैं।^२ शास्त्रों की राज्यान्ते नरकप्राप्ति और 'न स्वर्ग कामय राज्यम् उत्तियोगे म उहं दृढ विश्वास है।^३ वे राजनीति को समाप्त करना चाहते हैं जिसकी बुनियाद हिंसा है तथा जिसे मन्त्रीय और सत्ता की राजनीति की मुरझित रखने के लिए सत्ता, दंडनीति और कर का विधान किया जाता है।^४ वे शासन के स्थान पर आत्म शासन चाहते हैं जो स्वराज्य को अवस्था है जिसमें न किसी का सत्ता हम पर चलती है और न हम किसी पर अपनी सत्ता चलाते हैं।^५ परंतु जब तक राज्य की आवश्यकता है तब तक भी भौतिक शक्तियों की सत्ता समाज और गांधी को देना चाहते हैं। राज्य और उसमें भी बनी केंद्रीय सत्ताओं के ऊपर नैतिक सार्वभौमता प्रदान करना चाहते हैं।^६ यह विनोबा का नवीन विचार है। इसे हम अहिंसक राज्य के सदर्थ में देखेंगे।

१ उपरिक्त, पृ० ६८।

२ भावे, विनोबा, लोकनीति, पृ० ८।

३ उपरिक्त, पृ० ८

४ उपरिक्त, पृ० ५ प्राकथन।

५ उपरिक्त, पृ० ८९।

६ भावे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १७९।

(घ) अहिंसक राज्य

१ गाँधी-विचार गाँधी के अनुसार आदर्श या अहिंसक समाज जिसे राज्य-मुक्त समाज कह सकते हैं—प्राप्त करना मानव सभ्यता और सस्कृति का आदर्श है। परंतु “जीवन में आदर्श की पूरी सिद्धि कभी नहीं होती”^१ है। दूसरी जोर वर्तमान राज्य-व्यवस्था, यहाँ तक कि प्रजातंत्र भी दोषपूर्ण है और हिंसा पर आधारित है। अतः कोई नया माग डूँढ़ना ही होगा। गाँधी आदर्श समाज तक पहुँचने के लिए “अहिंसक-प्रजातंत्र” की पद्धति को अवतक के लिए उपयुक्त मानते हैं। यही बीच का रास्ता है। अतः हमें यह देखना है कि अहिंसक प्रजातंत्र जो वास्तव में मर्वायतन हो, उसका क्या स्वरूप, संगठन और कार्य होगा ?

(क) अहिंसक राज्य का स्वरूप अहिंसक राज्य अहिंसा और प्रजा-तान्त्रिक राज्य-पद्धति का संगठन है। गाँधी की राय में हिंसा और प्रजातंत्र—दोनों एक साथ नहीं रह सकते। असत्य और हिंसा के द्वारा न तो स्वराज्य की स्थापना की जा सकती है और न सच्चे प्रजातंत्र की, क्योंकि हिंसा के द्वारा विरोधियों का दमन होता है या उसे समाज से बहिष्कृत कर दिया जाता है जो व्यक्ति की स्वतंत्रता का अपमान है। यदि व्यक्ति की स्वतंत्रता प्रजातंत्र का आधार है तो इसकी सुरक्षा और पूर्ण विकास अहिंसा में ही संभव है।^२ अहिंसा के विनापन^३ के आधार पर ही वास्तविक प्रजातंत्र की स्थापना की जा सकती है। अतएव गाँधी तथाकथित प्रजातंत्रवादियों को ललकारते हैं कि या तो उन्हें स्पष्ट रूप से अपने को सर्वाधिकारी घोषित कर देना चाहिए या सही अर्थ में प्रजातंत्र को स्वीकार करना चाहिए जिसके लिए उन्हें साहसपूर्वक अहिंसक बनना पड़ेगा।^४ यह कहना कि अहिंसा का प्रयोग केवल व्यक्ति ही कर सकता है, राज्य नहीं—ईश्वर का अपमान करना है।^५

१ यग-इंडिया, २७ ३१, पृ० १६२।

२ हरिजन, २५-५-३१, पृ० १४३।

३ यग-इंडिया, ३० ६-२०, पृ० ३।

४ हरिजन, १२-११-३८, पृ० ३२८।

५ यग इंडिया, ३० ७ ३१, पृ० १९९।

सच्चे प्रजातंत्र या अहिंसक राज्य में पूर्वाग्रह, अज्ञान और अध-विश्वासों के लिए कोई स्थान नहीं है। यह पूर्णतः ज्ञान और अनुशासन पर आधारित है।^१ इसकी अपनी विशेषता है कि यह सत्ता के अपहरण किए बिना ही राज्य-शक्ति को मफ़तापूर्वक नियंत्रित और निर्देशित करता है।^२ इसके अतर्गत सबल और दुर्बल—सबकी विकास का समान सुअवसर मिलता है।^३ हर स्त्री-पुंस अपने दारे में स्वयं चिंता करत हैं।^४ इनमें भौतिक, आर्थिक, आध्यात्मिक विभिन्न प्रकार के साधनों का उपयोग सभी के सामान्य सुख के लिए होता है।^५ सहिष्णुता और धर्म निरपेक्षता^६ इसके आवश्यक गुण हैं। इसमें विचार का शासन चलता है। परंतु सभी के विचार और सत्य समान नहीं होंगे। अतः इसमें आधार पर न तो शत्रुता की जा सकती है और न अपने विचारों को ही दूसरों पर लादा जा सकता है। अतः सभी को विचार की सच्ची स्वतंत्रता प्राप्त होनी है।

अहिंसक-राज्य के लिए केवल बहुमत का निर्णय ही पर्याप्त नहीं है, इसमें अल्पमत की उपेक्षा के लिए वही भी स्थान नहीं है। महत्त्वपूर्ण मामलों में अल्पमत के निर्णय को बहुमत द्वारा टुकराया नहीं जा सकता क्योंकि अंतरात्मा की आवाज के स्थान पर बहुमत के नियम का कोई मूल्य ही नहीं है।^७ बहुमत की व्याख्या कभी-कभी व्यावहारिक क्षेत्र में सकीण ढंग से की जाती है, अतएव हर व्यवस्था में इसके आधार पर काम करना उचित नहीं। गांधी कहते हैं : “प्रजातंत्र राज्य वैसा राज्य नहीं है जिसमें जनता भेद की तरह कार्य करती है। प्रजातंत्र में विचार और कार्य की स्वतंत्रता की उत्साहपूर्वक सुरक्षित रखा जाता है। अतः मैं विश्वास करता हूँ कि अल्पमत की बहुमत से भिन्न

1 Pyarelal, *Towards New Horizons*, (Ahmedabad; Navajivan Publishing House, 1959) 1 p 91-92,

2 Tendulkar, D G, *Mahatma Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, (8 Vols), Vol V, p 343

3 *Harjan*, 14 7 46, p 220

4 *Harjan*, 27 5, 37, p 143

5 *Young-India*, 23 9 '26, p 334

6 *Harjan*, 22 9 '46, p 32

7. *Young India*, Part-I, p 860

काय करने का पूरा अधिकार प्राप्त है।^१ वास्तविक प्रजातंत्र में अल्पमत के उत्तम विचारों का बहुमत से अधिक मूल्य है। यदि एक ही व्यक्ति का उत्तम विचार हो तो अनेक को तुलना में उसका विशेष बजन है।^२ वरमेको गुणी पुत्रो न च पूर्वस्ता न्वापि, एकश्चद्रोमो हन्ति न च तारागनापि च — इस संबन्ध में प्रसिद्ध है ही। अतः बहुमत का यह अर्थ नहीं है कि वह अल्पमत के सुंदर विचार का दमन करे। वस्तुतः गांधी का यह विचार उनके ज्ञान सिद्धांत पर आधारित है। जसा हम पहले देख चुके हैं कि वह शब्द प्रमाण से अधिक विवेक को स्मरण देने हैं। परंतु अल्पमत और बहुमत में मतभेद ही जाय तो इसको दूर करने के लिए गांधी विचार-परिवर्तन और आत्मपीडन को आवश्यक मानते हैं।

जसा पहले भी कहा गया है कि गांधी के अनुसार राज्य एक साधन है। अतः अहिंसक राज्य का लक्ष्य सब को अधिकतम सुख प्रदान करना है। इसमें व्यक्ति के विकास के लिए अधिक न अधिक सुअवसर प्रदान किया जाता है। राज्य कम-से-कम शक्ति और दबाव का प्रयोग करता है। इस संबन्ध में गांधी थूरो की इस नीति में सहमत हैं कि वह सरकार सर्वोत्तम है जो कम से-कम शासन करती है। अहिंसक राज्य में व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए अधिक सुअवसर मिलता है। नैतिकता के विकास के साथ-साथ राज्य अपना कार्य कम करते जाता है। इसके कार्य धीरे धीरे स्वाधीन सम्प्रदायों के द्वारा होने लगते हैं। राज्य शक्ति विच्छिन्न हो जाती है अतः मंत्राज्यता की स्थिति आ जाती है।^३ परंतु जब तक राज्य की आवश्यकता रहती है, इसका कार्य कम से-कम दबाव का प्रयोग कर सवा करना रहता है।

अहिंसक राज्य में व्यक्ति के अधिकारों का सजन राज्य या किसी अन्य सत्ता के द्वारा नहीं होता है वह स्वयं सत्य अहिंसा की खाज के आधार पर अधिकारों के लक्ष्य बनता है। राज्य केवल उसके अधिकारों को मायतः

१ पग इंडिया, भाग १ पृ० ८६४-६५।

२ गांधी जी का २८-९ ४४ का वक्तव्य गोपीनाथ, धारण की पुस्तक सर्वोदय तत्त्व दर्शन (अहमदाबाद, नवजीवन सदिह, १९६३, डिग्रीयु सफरहाण) के पृ० ३३३ से उद्धृत।

३ Dhawan, G N, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi* p 302

देती है।^१ अतः राज्य जितना ही अधिक अहिंसक होता है व्यक्ति उतना ही अधिक अपनी स्वतंत्रता का उपभोग करता है। गांधी अधिकार से अधिक कर्त्तव्य का महत्त्व देने हैं। क्योंकि उनके अनुसार अधिकार का अर्थ है आत्मा-नुभव का सुखस्वर प्राप्त करना जो दूसरे के साथ आध्यात्मिक एकता स्थापित कर केवा और कर्त्तव्य करने में प्राप्त होता है।^२ इसीलिए वह कहते हैं—
 “कर्त्तव्य करने का ही एकमात्र अधिकार है जिसके लिये व्यक्ति जा या मर सकता है।”^३ यदि राज्य के द्वारा अधिकार प्रदान कर भी दिया जाय परंतु व्यक्ति उसके शायम नहीं है तो न तो वह उस अधिकार का शायम रख सकता है और न उसके सुख-परिणामों का ही उपभोग कर सकता है। परंतु राज्य बनने पर अधिकार स्वयं जा जाता है। अतः गांधी की राय में आत्मानुभव करना अथवा अहिंसक मूल्यों का आचरण करना और अपनी सरकार बनाने व्यक्ति का सर्वम बड़ा कर्त्तव्य है।^४ अहिंसक राज्य में कर्त्तव्य के आधार पर मित्रैवात् अधिकारों का उपयोग समाज सेवा के लिए होता है।^५ अतः न तो कोई अपने अधिकारों के आधार पर किमो का शोषण करता है और न अपने अधिकारों को खोता है। आवश्यकता पत्न पर उसकी सुरक्षा के लिये आत्मपीडन और असहयोग का महारा लता है।^६

अहिंसक राज्य में शांति सुरक्षा के लिये पुलिस, मना, जेठ और न्यायालय का प्रबंध रहेगा, परंतु उसका रूप बदल जायगा। पुलिस का संगठन अहिंसक स्वयं-सेवकों के द्वारा होगा जो अपने को जन्म-मरण ममत्तम। जनता से उन्हें स्वाभाविक रूप में सहयोग मिलेगा। यद्यपि उनके पास अस्त्र रह्ये परंतु इनका प्रयोग वे बहुत कम करेंगे। इनका मुख्य कार्य डकैतों और लुटरो से रक्षा करना होगा।^७ अहिंसक राज्य में अपराध होगा परंतु उन्हें अपराधी न समझ कर रोगी के समान व्यवहार किया जायगा।^८ चूंकि दोषपूर्ण समाज-पद्धति के कारण ही

१ उपरिक्त, पृ० ३२१।

२ उपरिक्त, पृ० ३२२।

३ हरिजन, २७ ५ ३९ पृ० १४३।

४ Dhawan G N, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 334

५ *Harejan*, 25 3 '39, p 64

६ *Young India*, 26 3 '37 p 49

७ हरिजन, १९ ४० पृ० २६५।

८ हरिजन, ५ ५ ४९ पृ० १२४।

अपराध होते हैं अतः दृष्टिकोणों को भी रोगी ही समझा जायगा। जे एम गैरी अपराधियों के लिए आराम्य केंद्र होगा जहां उनका मानसिक उपचार होगा जिसमें भय भवन को जहरत नष्ट होगी जेल पदाधिकारी डाक्टर की भांति व्यवहार करग जिंमम अपराधी उन्हें अपना मित्र मानेंगे।^१ इस प्रकार जेल में अपराधियों को मानव बनाने का प्रयत्न किया जायगा। गांधी यह स्वीकार करते हैं कि ऐसा व्यवस्था हो सकती या नष्ट कहना मुश्किल है परंतु अहिंसक राज्य का सच्चा स्वरूप यही है। इसी प्रकार न्याय के लिए जदालतों के स्थान पर गांधी ग्राम पंचायत का स्थान देते हैं जहां पर सभी झगड़ों का अंत कर दिया जायगा।

गांधी के अनुसार अहिंसक राज्य में मना की आवश्यकता नष्ट होगी। १९४६ में उन्होंने कहा— सच जनतंत्र को किन्हीं भी प्रयोजनों के लिए सना पर आश्रित नष्ट रहना चाहिए। सैनिक सहायता पर निर्भर रहनेवाला राज्य नाम मात्र का जनतंत्र ही जायगा। सैनिक शक्ति मस्तिष्क के स्वतंत्र विकास में बाधा डालती है। वह मनुष्य के आत्मा का विनाश करती है।^२ अतः विदेशी आक्रमण में सुरक्षा के लिए भी सना के प्रयोग की वे अनुमति नहीं देते हैं प्रति रक्षा की समस्या का हल व विकेंद्रित व्यवस्था के द्वारा करत है। उनके अनुसार प्रत्येक नागरिक और गांव में इतना क्षमता होनी चाहिए जो विश्व के विरुद्ध अपने स्वातंत्र्य की रक्षा कर सके।^३ फिर भी यदि सना रक्षण की आवश्यकता हुई तो वे अहिंसक मना की अनुमति प्रदान करत हैं।^४

(ख) अहिंसक राज्य का संगठन गांधी के अनुसार अहिंसक राज्य का संगठन विकेंद्रिकरण के सिद्धांत के आधार पर होगा। विकेंद्रिकरण का सिद्धांत राजनैतिक शक्ति और आर्थिक उद्देश्य—दोनों क्षेत्रों में लागू होगा। गांधी का यह विश्वास है कि केंद्रित राजनीतिक और आर्थिक व्यवस्था ही शोषण का मूल कारण है जिससे जनता को अपनी संपूर्ण सभावनाओं का विकेंद्रित करने का अवसर नष्ट मिलता है। अतः सत्ता का विकेंद्रिकरण हीमा है।^५ विकेंद्रित व्यवस्था

१ हरिजन २ ११ ४७, पृ० ३१५ १६।

२ हरिजन, १६ ४६, पृ० १६९।

३ Harijan, 4 8 '46, p 252

४ Harijan, 12 5 '46 p 128

५ Centralization as a System is inconsistent with non-violent structure of society.—Harijan 18 1 '42, p 5

ही अहिंसक है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति गाँव और सत्याग्रहों को पूर्णतः भौतिक, मानसिक, नैतिक और आध्यात्मिक विकास का मुजबवर मिलता है। इस प्रकार की व्यवस्था में हर व्यक्ति राज्य के कार्य में अपना हाथ बँटाता है, उसका ऊपर कोई कानून या प्रशासन लागू नहीं जाता। इसके लिए प्रत्येक गाँव को राजनैतिक इकाई माना जाता है जिसमें नागरिक जीवन को संपूर्ण व्यवस्थाओं का विधान किया जाता है। गाँवों कहते हैं—“शक्ति का केंद्र अभी नहीं दिल्ली या कलकत्ता या बंबई जैसे बड़े शहरों में है। मैं इन सात लाख गाँवों में बाँट दिया होता।” विकसित व्यवस्था में प्रशासनिक सरकार होनी है जिसमें कार्य जल्द होता है और व्यक्ति को न्याय मिल पाता है।

अतः गाँवों के अनुसार अहिंसक राज्य का संगठन लगभग स्वावलंबी, स्वशासित और सत्याग्रही गाँवों के आधार पर होगा। राज्य इन गाँवों का सघ होगा। सघ और समुदायों का संगठन स्वेच्छा में होगा जिसमें सहयोग, सम्मान और शक्ति के जीवन होंगे। प्रत्येक गाँव पुरे अविकारों में सपने एक जनन या पचायत होगा। वह अपने संपूर्ण मामलों की देखभाल स्वयं करेगा। वह इतना शक्तिशाली होगा कि सत्याग्रह के द्वारा संपूर्ण विश्व में भी सुरक्षा करेगा। ऐसी गाँवों में प्रत्येक नागरिक ग्राम-सम्मान के लिए मरने तक के लिए तैयार होंगे।

अहिंसक राज्य की रचना लंबी रचना नहीं होगी, जिसमें जोषण के लिए आधारों को जहूरत होगी और शक्ति कुछ ही लोगों के हाथों होगी। बल्कि यह रचना क्षैतिज होगी जिसमें कोई भी एक दूसरे पर आश्रित नहीं होगा। प्रत्येक व्यक्ति और गाँव अपने मामलों में पूर्ण स्वतंत्र होगा। परंतु अन्य ग्राम समुदायों, सघों और राज्य के साथ उसका संबंध, मह्याग सेवा और प्रेम पर आधारित होगा। अतः गाँवों में कहा — ‘जिससे गाँवों में निर्मित इन प्रकार की रचना में सर्वत्र फैलाव होता रहेगा परंतु कभी भी जारोहण के बतुल नहीं बनेंगे। जीवन ऐसी परिस्थिति की भाँति नहीं होगा जिसमें जिसके तल पर आधारित होंगे। लेकिन यह एक सागरीय बतुल होगा जिसका केंद्र व्यक्ति होगा जो अपने गाँवों के लिए मरने के लिए सर्वत्र तत्पर होगा और वह गाँवों ग्राम समुदायों के बतुल में अपने को विनोद कर देगा, तबतक जबतक जन में संपूर्ण एक ऐसा जीवन नहीं बन जाता जिसमें व्यक्ति कभी अहंकार में बुर नहीं होने, हमेशा विनम्र होने हैं तथा सागरीय बतुल का प्रमाद प्राप्त करते रहते हैं

जो उनका अभिन्न अंग हैं"।^१ इस प्रकार की रचना में बाहरी वृत्त अर्थात् बाहरी सत्ता आन्तरिक वृत्त या सत्ताओं का दमन नहीं करेंगे। बल्कि उन्हीं शक्ति प्रदान करके साथ-ही साथ स्वयं उनसे शक्ति प्राप्त करेंगे।^२ इस प्रकार गावों में राज्य की शक्ति मिलेगी और राज्य में गावों को। गाँधी इस प्रकार के सगठन को यूटोपिया नहीं मानता। यह ठीक है कि इसका पूरा अनुभव नहीं हो सकता परंतु जब हम समाज सगठन करना चाहते हों, तो उसका एक खाका दिमाग में होना चाहिए। गाँधी ने कहा —“यदि प्रत्येक गावों का जनतंत्र भारत में कभी होता है तो मैं विविध प्रकार के चित्रों का दावा कर सकता हूँ जिसमें अंतिम चित्र प्रथम के बराबर होगा या दूसरे शब्दों में न तो कोई प्रथम होगा और न कोई अंतिम”।^३ गाँधी की इस युक्ति से स्पष्ट है कि राज्य के उत्तम बनने के अनेक प्रकार के स्वाधीन सगठन होंगे परंतु उनमें से कोई बड़ा या छोटा कहलाने लायक नहीं रहेंगे। सभी बराबर होंगे। व्यक्ति और व्यक्ति का, गाँव और गाँव का, तथा सभी सत्ताओं का आपस में समानता का संवर्धन रहेगा। वे एक दूसरे में स्वतंत्र रहेंगे। परंतु इसका अर्थ यह नहीं कि वे अपने पड़ोसियों से या विश्व में सहायता नहीं ले सकते। इसका इतना ही अर्थ है कि वे सहायता स्वतंत्रतापूर्वक और स्वेच्छा में लेंगे, दवाव या लाचारी में नहीं।^४

गाँधी की इस प्रकार की विकेंद्रित राज्य-व्यवस्था का समर्थन पश्चिम के राजनीतिक बहुलवादियों के द्वारा भी मिलता है। सी० ई० एम० जोड, जुलियन हक्सले, हेरोल्ड लास्की और कोठ जैसे आधुनिक राजनीतिक-चिंतकों ने भी स्वाधीन सत्ताओं की स्वायत्तता और व्यक्ति के नैतिक पक्ष पर बल दिया है। राज्य की केंद्रित शक्ति का इन विचारकों ने जोरदार विरोध किया है। लास्की के अनुसार राज्य का स्वरूप समष्टि का नहीं व्यक्ति का है जिसमें छोटी-छोटी सत्ताएँ अन्य सत्ताओं के समक्ष होती हैं, उपजाति या आश्रित नहीं। राज्य की सभी सत्ताएँ उसकी एकाग्रता हैं जो राज्य में किसी भी अर्थ में मार-टप में भिन्न नहीं हैं।^५ अतः राज्य मनुष्य की अनेक सत्ताओं में एक

१ हरिजन, २८ ७-४६, पृ० २३६।

२ उपरिबन्ध, पृ० १३६।

३ उपरिबन्ध, पृ० २३६।

४ “It will be free and voluntary play of mutual forces”

—Harajan, 28 7 '46, p 236

५ Suda, J P, A History of Political Thought, Vol. IV, p 293

संस्था है। जहाँ इसमें निरपेक्ष शक्ति का कोई प्रश्न नहीं है। गांधी का विचार बहुत दूर तक इसमें मिलता है।

(ग) अहिंसक राज्य के कार्य पहले कहा जा चुका है कि राज्य नागरिकों को अधिकतम हित प्रदान करने का साधन होगा। अतः अहिंसक राज्य का मुख्य रूप में दो प्रकार के कार्य होंगे। एक तो यह कि यह सभी नागरिकों के सवा गौण विकास के लिए अवसर प्रदान करेगा। दूसरा व्यावहारिक रूप से यह वैसे कार्यों को करेगा जो छोटी छोटी संस्थाओं के द्वारा संभव नहीं है परंतु जिनका होना अनहित के लिए आवश्यक है। यदि किसान एक भारी उद्योग की आवश्यकता हुई जिस व्यक्ति ट्रस्टोशिप की भावना से संचालित नहीं कर सकता तो राज्य उन अपने हाथों ले लगे। इस प्रकार राज्य का काम आर्थिक विषयों को कम करना होगा। इसके लिए वह कानून बना सकता है परंतु कम-कम हिंसा और दबाव का प्रयोग करेगा। इसी प्रकार जन कल्याण के लिए वह जंगल, खनिज, शक्ति और यातायात के साधनों का नियंत्रण अपने हाथ ले लगे। आर्थिक आत्म-निभरता लाने के लिए यह लघु उद्योगों को प्रोत्साहित करेगा। परंतु ये सारे काम राज्य के द्वारा संचालित की भावना में संचालित होंगे, शासन का भावना से नहीं। जहाँ-जैसे व्यक्ति का नैतिक विकास होता जाएगा, आत्म-शक्ति जगती जायगी, राज्य अपने कार्यों को कम करता जायगा।

२ विनोबा की देन विनोबा ने गांधी के अहिंसक प्रजातंत्र और पारशास्य राज्य-पद्धतियों की भ्रष्टियों के आधार पर आदेश और निर्दोष राज्य-पद्धतियों के लिए व्यवस्थित ढंग से सैद्धांतिक रूप में कुछ अविचारों को विनोदताओं का उल्लेख किया है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि गांधी का विचार अहिंसक-राज्य के संवर्धन में मत और इच्छा के रूप में पकट हुआ था। विनोबा ने उनकी भावनाओं और मतों को अपनी पुस्तक "स्वराज्यशास्त्र" में सैद्धांतिक रूप प्रदान किया है। फिर उनके "ग्राम-जनतंत्र", और "लोक-प्रवक्ता" के विचार के आधार पर इन्होंने "लोकशक्ति", "लोकनैतिक" आदि अहिंसक राज्य के संगठन को साकार बनाने के लिए तथा वास्तव में ग्राम-स्वराज्य और पंचायती राज्य की स्थापना करने के लिए ग्रामदान, प्रखण्डदान, जिलादान, राज्यदान आदि धारणाओं का विकास किया है तथा इनके लिए व्यापक रूप से आंदोलन चलाया है जिसे सर्वोच्च आंदोलन कहते हैं।

आदम राज्य पद त के लिए उन्होंने दस विशेषताओं का उल्लेख किया है, वे इस प्रकार हैं —

१ सावराष्ट्रीय भ्रानभाव अर्थात् प्रत्येक राज्य अन्य राज्यों के साथ भाईचारा का मन्त्र रखेगा अत उनके बीच पारस्परिक प्रेम होगा, आक्रमण या दमन की नीति नही होगी ।

२ राष्ट्र के सभी लोग का ज्ञानपूर्वक यथाशक्ति परतु सहजस्कृत हार्दिक सहकार अर्थात् अहिंसक राज्य में समस्त जनता का सहयोग होगा परतु इसका आश्रय न तो बाहरी दबाव होगा और न अज्ञानता होगी । ऐम राज्य में जनता सोच-समझ कर अपनी शक्ति के अनुकूल हृदय में स्वाभाविक रूप में राज्य का सहयोग करेगी ।

३ समर्थ अल्पसह्यको और सबसाधारण बहुमह्यको का हितव्य अर्थात् समर्थ व्यक्ति जैसे वनवान, शक्तिमान और बुद्धिमान चाहे वे आम जनता के मन में हो या राज्य पद पर हों, अममर्थों के हितों में ही अपना हित देखेंगे । अत दोनों के हित में किसी प्रकार का विरोध नहीं होगा । अर्थात् राज्य के प्रतिनिधि और आम नागरिकों का हित समान होगा ।

४ सभी के सर्वांगीण और समान विकास की दृष्टि अर्थात् राज्य सभी व्यक्ति के आर्थिक, सामाजिक, नैतिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक, वैज्ञानिक विकास के लिए समान रूप में प्रयत्न करेगा । सभी के समान रूप से विकास का अर्थ गणतिक समानता नही है । आवश्यकता के अनुसार ही समानता का भाव रखा जाएगा जिसमें व्यक्ति के स्तर पर भी विचार किया जायगा । इसका विषय उत्तल पहले नीति संबंधी विचार में किया जा चुका है ।

५ राज्य-सत्ता का व्यापकतम विभाजन अर्थात् विकेंद्रित राज्य व्यवस्था होगी जिसमें अधिकतम व्यक्ति राज्य-व्यवस्था में भाग लेंगे और राजनतिक शक्ति का उपयोग करेंगे । केंद्रित व्यवस्था की भांति राज्य शक्ति कुछ ही लोगों के हाथों नही होगी ।

६ अल्पतम शासन अर्थात् सरकार की ओर से कम-से-कम शासन या आदेश या दबाव होगा । कम-से-कम हिंसक साधन अपनाए जाएंगे । अनुशासन की मात्रा अधिक होगी । राज्य का कार्यक्षेत्र कम-से-कम होगा । अधिकतम कार्य नागरिकों के द्वारा स्वयं कर लिये जाएंगे ।

७ सुलभतम तत्र अर्थात् प्रशासनिक संस्थाओं की रचना इस प्रकार की होगी जिसमें आसानी से शीघ्र बिना किसी परेशानी के नागरिकों का काय संपन्न होगा। आज की व्यवस्था की तरह लाल फीताशाही नहीं रहेगी। ऐसा करने के लिए प्रशासन तंत्र को भी अधिक न अधिक विकेंद्रित करना होगा।

८ न्यूनतम व्यय जादश राज्य में कम-से-कम खर्च में अधिक-से-अधिक लाभ की दृष्टि होगी। आज की राज्य-व्यवस्था की भांति सारा खर्च प्रशासन तंत्र पर ही नहीं होगा। विकास के कार्य अधिक होंगे।

९. कम-से-कम रखवाली राज्य की व्यवस्था इस प्रकार की होगी कि उसमें सुरक्षा की समस्या कम-से-कम उठेगी। केंद्रित उत्पादन की व्यवस्था में संपत्ति एकत्रित रहती है, अतः वहाँ सुरक्षा की अधिक चिंता है। आक्रामक या विस्फोटवादी नीति रखने वाले राज्य में भी सुरक्षा की समस्या अति तीव्र है क्योंकि शस्त्र से प्राप्त वस्तु की सुरक्षा भी शस्त्र से ही होती है। परंतु अहिंसक-राज्य में अर्थात् व्यवस्था विकेंद्रित होगी, दूसरे देशों में अविरোধी नीति रहेगी अतः राष्ट्रिय-सुरक्षा की कम-से-कम आवश्यकता होगी।

१० सावजनिक अध्याहृत और तटस्थ या मुक्त ज्ञान प्रचार जयति आदर्श राज्य का आधार निष्पक्ष ज्ञान होगा। अतः राज्य में ज्ञान प्रचार की अधिक आवश्यकता होगी। उसमें किसी प्रकार का व्यवधान उपस्थित नहीं किया जायगा।

ऊपर की सभी विशेषताएँ प्रायः गांधी विचार में भी हैं। परंतु विनोबा जनता के ज्ञानपूर्वक सहकार और विचार-प्रचार पर गांधी की अपेक्षा अधिक बल देते हैं। इन दो तत्वों के अभाव में कोई भी राज्य-पद्धति आदर्श नहीं मानी जा सकती। उपर्युक्त आदर्श राज्य पद्धति के स्वरूप निरूपण के अतिरिक्त विनोबा निर्दोष राज्य-पद्धति के अनिवार्य तत्वों पर भी विचार करते हैं जिनमें ऊपर की बहुत-सी विशेषताएँ भी समाविष्ट हो जाती हैं। उनके अनुसार निर्दोष राज्य-पद्धति के चार लक्षण हैं—

१. समयों के सामर्थ्य का जन-सेवा के लिए समर्पित होना।

२. जनता का पूरा त्यागवादी और सहयोगी बृत्ति का होना।

३. नित्य के सहयोग, प्रासंगिक असहयोग या प्रतिकार का अहिंसक रूप।

१ उपरिचर, १० १७१।

४ सबके प्रामाणिक परिश्रम को कीमत (नैतिक और आर्थिक) की समानता ।

१ विनोबा के अनुसार प्रकृति या सामाजिक परिस्थिति के कारण व्यक्ति को सामर्थ्य समाज-सवा के निमित्त ही प्राप्त होता है । अतः निर्दोष राज्य पद्धति में शक्तिवान, धनवान और बुद्धिमान—सभी अपने सामर्थ्यों का उपयोग जन-सवा के लिए करण । विनोबा की राय में—' बुद्धि का उपयोग है लोक-जीवन को ज्ञानमय बनाने के लिए, शक्ति का उपयोग लोक-हितार्थ पराक्रम करने के लिए और संपत्ति का उपयोग है उचित रीति में समूचे समाज-शरीर में उत्पादन-शक्ति का प्रवाहशील और समान रूप से वितरण करने के लिए ।'^१ इसलिए निर्दोष राज्य पद्धति में जनता को इस तथ्य का निरंतर भान होता रहेगा तथा वह लोकमत का निर्माण करती रहेगी ।^२ राज्य इस कार्य में अनुकूलता लाने के लिए समयानुकूल व्यवस्था कर सकता है । यदि समर्थ व्यक्ति समाज को अपने-सवा अर्पित नहीं करते ही लोकमत राज्य-प्रणाली के सिद्धांत के अनुसार उन्हें अपराधी ठहरा सकता है ।^३

परंतु अपराधी ठहराने का यह अर्थ नहीं कि उन्हें दण्ड दिया जायगा । गाँधी की भाँति विनोबा भी दण्ड-व्यवस्था में विश्वास नहीं करत । उनका यह विश्वास है कि अहिंसक राज्य में कानून या अनुशासन लोकमत के आधार पर ही बनता है ।^४ अतः कानून-पालन का अर्थ लोकमत के अनुसार चलना है । लोकमत के अनुसार प्रायः सामान्य नागरिक चलते ही हैं । केवल कुछ समाज के इन गिन प्राज्ञ और राग-द्वेष में मुक्त व्यक्ति ही नैतिक मयादा के पालन के लिए लोकमत को आवश्यकता नहीं समझत । दूसरा भ्रातृ व्यक्ति लोकमत का उल्लंघन करत है । अतः भ्रातृ-व्यक्तियों को जिसे हम अपराधी कहते हैं वह के बढ़ते उन प्राज्ञ-व्यक्तियों के पास गुधार के लिए भेजन की व्यवस्था अहिंसक राज्य में की जाती है ।^५

निर्दोष राज्य पद्धति में कृपणता या सग्रह-चोरी के समान लोकमत के विरुद्ध समझा जाता^६ है क्योंकि कृपणता ही तो चोरी का जनक है । शायद

१ उपरिबन्, पृ० १७२ ।

२ उपरिबन्, पृ० १७२ ।

३ उपरिबन्, पृ० १७२ ।

४ उपरिबन्, पृ० १७२ ।

५ उपरिबन्, पृ० १७३ ।

६ उपरिबन्, पृ० १७३ ।

इसलिए उन्नतपद का राजा अक्षयपति उत्तम राज्य का वर्णन करत हुए कहत हैं—“न मे स्तनो जनपद न कदय” । इसीलिए निर्दोष राज्य में जन्मरतमद व्यक्तियों के द्वारा माँगन पर नहा देना भी शिक्षण शास्त्र के द्वारा अर्थनैतिक सिद्ध किया जायगा ।^१ समाज में कुछ संपत्तिवान व्यक्ति हाग । राज्य उनमें संपत्ति छीनने क बहने, ऐसी व्यवस्था करगी जिसमें उन्हें मात्रम पडेगा कि उनका धन शोकाभयोगी कार्य में ग रहा है । धन क बिना भी उनकी प्रतिष्ठा सुरक्षित है तथा धन की चिन्ता का जगह पर उन्हें लोकोपयोगी चिन्ता का लाभ मिल रहा है ।^२ विनोदा का यह विश्वास है कि संपत्तिवान सचय की वृत्ति में धन का संग्रह नहा करते । संग्रह क पीछे प्रतिष्ठा, भावी सुख, भावी जीवन की सुखा, दान ग्याति, सत्तान का पालन-भोपण का भाव रहता है । यदि राज्य क द्वारा इन गारी चीन्ता की व्यवस्था कर दी जाती है जिनमें उन्हें निश्चिन्तता मिल तो यह सभी का मान्य हागा ।^३

निर्दोष राज्य पद्धति में नागरिका का यह विश्वास सृज हो जाता है कि विद्या की भांति धन क वितरण करन में भी वह उद्यता है तथा ‘समाजस्पी वेंक’ में उनका धन अत्रिन् सुरक्षित रहता है ।^४ क साधन लगन हैं कि अनमर्थों का सुवा में ही समर्थों की शोभा है । विवेक का यह विश्वास है कि इस प्रकार क लोक चिन्तन नहा होन का कारण अज्ञान है । समाज में यह ‘अध-सय और अनं मिथ्या भावना सृज है कि हर व्यक्ति अपनी कमाई का निम्नदार और हकदार है । अतः यह पूर्ण सय है कि यथा शक्ति कमाई कानवाग कीद भी व्यक्ति सम्मिलित समाज का समान हकदार है ।^५ हा, जो शक्ति रखते हुए भी कमाई नहा करता है, वह हकदार नहा हा सकता है ।^६ अन निर्दोष शासनपद्धति में काठु विक न्याय । गानु हाता है । शक्ति की निपमता नैसर्गिक होने क कारण कार्य की निपमता भी नैसर्गिक है । अन सम न जन्मवागी का प्रश्न ही नहीं है । अन शक्ति भर कमाई और समान अधिकार का पारिवारिक नियम बायिक क्षेत्र में चलता है । राज्य का कार्य इन प्रकार की व्यवस्था देना है । विनोदा की राय में ‘दस कार्य को कान के बजाय राज्य व्यवस्था यदि वपम्य का ही निर्माण

१ उपरिवन्, पृ० १३३ ।

२ उपरिवन्, पृ० १३४ ।

३ उपरिवन्, पृ० १३७-३८ ।

४ उपरिवन्, पृ० १३५ ।

५ उपरिवन्, पृ० १३५ ।

६ उपरिवन्, पृ० १३५ ।

करती है तो उसे नष्ट कर अराजकता ही मजूर करना होगा।^१ समाज समर्थों और असमर्थों के सहयोग में चलता है। एक दूसरे के सहयोग और अहमयोग में ही कोई समर्थवान और असमर्थवान बनता है।^२ यह "अन्न-पगु न्याय" समाज में लागू है। निर्दोष राज्य-व्यवस्था में समर्थों की इस प्रकार का अनुभव होता है। यदि ऐसा अनुभव नहीं आता तो वह वास्तविक राज्य-व्यवस्था नहीं है। विनोबा कहते हैं—“जिस राज्य-व्यवस्था में समर्थों को इतना समझ मकने की बुद्धि न हो कि इन दोनों के मिलने में पारस्परिक हित है, वह राज्य-व्यवस्था वास्तविक राज्य व्यवस्था नहीं, अराजकता में भी बढ़कर अराजकता है।^३ अतः निर्दोष-राज्यपद्धति में समर्थों के हाथ अस्त्रधार सौंपे जाएंगे परंतु वह अस्त्रधार जनता की सेवा का ही होगा।

ऊपर के विवेचन से यह लगता है कि गांधी ने निर्दोष राज्य का मात्र विवरण दिया था परंतु विनोबा उनके आचार पर चिंतन की गहराई में प्रवेश करते हैं तथा बीच-बीच में नए-नए सिद्धांतों का भी प्रतिपादन करते हैं। जैसे सग्रह के मनोविज्ञान और आर्थिक विवरण के दर्शन को उन्होंने बहुत ही बो-गम्य तरीके में समझाया है। सग्रह और जवान को खेती के समान अनैतिक माना है। सत्रमे बड़ी बात है कि ये राज्य को लोक भावना फैलाने का महत्त्वपूर्ण दायित्व देने हैं। फिर अस्त्रधारियों के मुद्धार के उपाय भी बहुत ही उत्तम हैं।

२ स्वावलंबन और पारस्परिक सहयोग निर्दोष-राज्य व्यवस्था में समर्थों के द्वारा सेवा-कार्य आम जनता के स्वावलंबी रहने पर ही हो सता है। यदि जनता असहाय और दुर्बल है तथा अपनी स्वयंभरता का अनुभव नहीं करती है, तो राज्य का शोषण और उसकी परतंत्रता अक्षयनाबी है। अतः निर्दोष राज्य-पद्धति में हर व्यक्ति के पास "स्वायत्त" उद्योग की व्यवस्था होगी। हर गांव को आर्थिक दृष्टि में एक पूर्ण इकाई बन जाना होगा। प्रत्येक गांव को आवश्यक आवश्यकता के मामले में पूर्णतः और गौण आवश्यकताओं के लिए बहुत अंश में स्वावलंबी होना होगा। बाकी आवश्यकताओं की पूर्ति राज्य के द्वारा समर्थों के माध्यम से होगी।^४ विनोबा के अनुसार "आदर्श

१ उपरिष्ठ १० १७६।

२ उपरिष्ठ १० १७६।

३ उपरिष्ठ १० १७६।

४ उपरिष्ठ १० १७७।

समाज-व्यवस्था का यह सृजक रूप होगा कि खेती के पूरक ग्रामीणोद्योगों का जाल सारे राष्ट्रे में फैला हो और उनके संरक्षण तथा स्वयं का प्रवर्धन राज्य व्यवस्था करे।^१ स्वावलम्बन के लिए ग्रामीणोद्योग न बंद कर बोर्ड भी सृज, मुलभ और समय योजना नहीं है।^२ साम्यवादियों की आर्थिक नीति में तीन प्रकार के खतरे हैं।^३ एक तो यह उत्पादन और वितरण की दोहरी प्रक्रिया होने में भँहगी है, दूसरा केंद्रित उत्पादन होने के नाते उसकी सुरक्षा की समस्या है तथा तीसरा समाज-रचना जटिल तथा अन्योन्यावलंबी हो जाती है जिसमें मुबार के बदले समाप्त होने का ही खतरा है। निर्दोष समाज रचना सरल होनी है जिसका इलाज आसानी से किया जा सकता है। इसमें अन्योन्यावलम्बन स्वभाव व्यक्तियों का होता है।^४ अतः विनोबा का कहना है कि “हर एक देहाती किसान को अपना वादशाह हाना चाहिए और ग्रामीणों का सहयोग बढ़ी हुई रस्सी की नाइ पका होना चाहिए।”^५ ऐसे व्यक्ति और गाँव को मिलाकर एक सृज और करोड़-करोड़ स्वयं पूण समस्या हो जाती है।^६

इस प्रकार के गाँवों की संगठित करनेवाली प्रांतीय सत्ता निमित्त मात्र की प्रांतीय सत्ता रहती है, एम प्रांतों का संगठित करनेवाली राष्ट्रीय सत्ता भी निमित्त मात्र को राष्ट्रीय सत्ता है तथा ऐसे राष्ट्रे को परस्पर महकात्र में संगठित करने-वाली निमित्त मात्र अखिल-मानव सत्ता है।^७ अखिल मानव सत्ता ऐसा संगठन होगा जिसमें राग द्वेष में मुक्त प्राज्ञ व्यक्ति होंगे जो अपने नैतिक बल के द्वारा विश्व मानवता का नियमन करग।^८ इसी प्रकार अन्य कर्तीय-सत्ताओं की नीतिबद्धता श्रेष्ठ होती जायगी। अतः हिंसा और दंड शक्ति के स्थान पर राज्य में “तीसरी शक्ति” (अहिंसा की शक्ति) का उदय होगा। परंतु स्वावलंबी और सहयोगी नागरिकों के आधार पर ही ऐसी मानवता की कल्पना की जा सकती है।

१ उपरिबन्ध, पृ० १७७।

२ उपरिबन्ध, पृ० १७८।

३ उपरिबन्ध, पृ० १७८।

४ उपरिबन्ध, पृ० १७८।

५ उपरिबन्ध, पृ० १७९।

६ उपरिबन्ध, पृ० १७९।

७ उपरिबन्ध, पृ० १७९।

८ उपरिबन्ध, पृ० १७९।

३ अहिंसक सहकार, प्रासंगिक असहयोग और प्रतिकार निर्दोष-राज्य-पद्धति में अहिंसक सहयोग, असहकार और प्रतिकार के लिए पूरा विधान होगा इसके पीछे मूल कारण है कि राज्य एक मानव-सापेक्ष-सत्ता है, अतः उत्तमोत्तम राज्य-व्यवस्था में भी उत्तम व्यवस्था का निर्माण नहीं किया जा सकता यदि उसके शासनक योग्य और न्यायप्रिय नहीं है। इसके उपायस्वरूप नागरिकों को सहकार, असहकार और प्रतिकार के अवसरों का ज्ञान आवश्यक है। अतः आवश्यकता पाने पर इन तीनों के प्रयोग करने की अहिंसक शक्ति जनता के पास होगी।^१ अहिंसक सहकार का अर्थ है ज्ञानपूर्वक किया गया सहकार। इसके लिए जनता का यह अनुभव करना आवश्यक होगा कि कायानुबन्धन से बचना है और उस बदलने की शक्ति उसमें है। परंतु जबतक कानून बदलता नहीं है तबतक पसंद नहीं आने पर भी उसका पालन स्वच्छता में जानदपूर्वक खुले दिल में वह करे यदि वह नीति नियमों के विरुद्ध न हो।^२ ऐसे नागरिकों को ही असहकार और प्रतिकार का अधिकार प्राप्त होगा।^३ निर्दोष राज्य-व्यवस्था में अहिंसक असहकार और प्रतिकार की शिक्षा भी विनोबा आवश्यक मानते हैं।^४ असहकार और प्रतिकार उनके अनुसार एक ही बन्तु की दो अवस्थाएँ हैं जिसमें पहला साम्य और दूसरा उग्र अवस्था का सूचक है। जब सहयोग हटा लेने पर भी प्रतिपक्षों का विवेक नहीं जगता तो प्रतिकार किया जाता है जिसमें राज्य के कानून को विशिष्ट मर्यादा में रहकर अनुशासित ढंग में बिना किसी छत्र-प्रपञ्च के दृढतापूर्वक कम-म-कम मागों के पूरा होने तक हार न मानते हुए भंग करना पड़ता है। इसके लिए दी गई सजा को बिना द्वेष के भुगतना पड़ता है। ऐसे असहकारों और प्रतिकारों का प्रयोग मुराज्य व्यवस्था में प्रासंगिक होता है परंतु समाज-जीवन में इनका नित्य स्थान है। विनोबा के अनुसार प्रतिकार न करने हुए अन्याय को सह लेना और फिर आवेश में आकर हिंसक प्रतिकार करना—दोनों घुरा हैं। अतः निर्दोष राज्य-पद्धति में सविनय असहकार और प्रतिकार के राज्य मागों के ग्रहण करने की बुद्धि होगी और शक्ति का समाज में नैतिक समर्थन होगा जो उत्तम राज्य-व्यवस्था का अंग है।^५ विनोबा यहाँ गांधी के सत्याग्रह पद्धति को ही दूसरे रूप

१ उपरिबन्ध, पृ० १८०।

२ उपरिबन्ध, पृ० १८०-८१।

३ उपरिबन्ध, पृ० १८१।

४ उपरिबन्ध, पृ० १८१।

५ उपरिबन्ध, पृ० १८३।

में रखते हैं। परंतु जागे सत्याग्रह के सदस्यों में हम देखेंगे कि उन्होंने सत्याग्रह के प्रतिकार पक्ष के बड़े अहिंसक सहकार पर ही बल दिया है तथा उनकी प्रक्रिया सौम्य से सौम्यतर और सौम्यतम मानी है।

४ सबके प्रामाणिक परिश्रम की कीमत की समानता निर्दोष राज्य-पद्धति का अंतिम लक्षण है जिसे हमें मेवा की वृत्ति में किए गए सभी के परिश्रमों का समान आर्थिक और नैतिक मूल्य होता है। समाजोपयोगी कार्य करनेवाले सभी व्यक्तियों को जीने का अधिकार है, अतः राज्य सभी के सांगोपन और संरक्षण का भार लेगा।^१ यहाँ भी पारिवारिक न्याय है—कार्य शक्ति भर और संरक्षण समान। परंतु संरक्षण की समानता का यह अर्थ नहीं है कि सबको समान वेतन मिलेगा।^२ समान संरक्षण में जरूरत भर ही पारिश्रमिक दिया जायगा। अतः इस आधार पर आर्थिक समर्थों पर कम आवश्यकतावाले व्यक्तियों को कम और कम समर्थ परंतु अधिक आवश्यकता वाले व्यक्तियों को अधिक पारिश्रमिक मिल सकता है। फिर भी सभी के वेतन में कम-से-कम विषमता होगी।

निर्दोष राज्य-पद्धति के लक्षणों को देखने में ऐसा लगता है कि विनोबा अहिंसक राज्य की आर्थिक नीति पर गांधी की अपेक्षा अधिक बल देने हैं। गांधी राज्य को मेवा का कार्य देने हैं परंतु इसके आधार पर विनोबा तीसरी शक्ति को नहीं धारणा की कल्पना करते हैं। फिर ये स्पष्ट रूप में संप्रभुता का विभाजन दो वर्गों में करते हैं जिनमें आर्थिक, नीतिक और राजनैतिक संप्रभुता व्यक्ति और स्वामीय संस्थाओं को तथा नैतिक संप्रभुता राज्य और अन्य केंद्रीय मत्ताओं को दिया गया है।

(च) लोक शक्ति और लोक-नीति

(१) लोक-शक्ति विनोबा के अनुसार अहिंसक-समाज की रचना और सर्वोदय की सिद्धि लोक शक्ति के उदय होने पर ही हो सकती है। लोक-शक्ति का दूसरा नाम 'स्वतंत्र-जन-शक्ति' भी है। 'लोकशक्ति' या 'जन-शक्ति', 'सैन्य-शक्ति' और 'कानून-शक्ति' अर्थात् 'हिंसा-शक्ति' और 'दण्ड-शक्ति' के माध्यम से अभिव्यक्त होनेवाली 'राज्य-शक्ति' से गुणात्मक दृष्टि में भिन्न है, यद्यपि यह राज्य-शक्ति का विरोधी नहीं है।^३ 'जन-शक्ति' का सामान्य अर्थ

^१ उपरिबन्ध, पृ० १८६।

^२ उपरिबन्ध, पृ० १८७।

^३ Ram, Suresh, *Vinoba and his Mission*, (Kashi, Akhil Bharat Sarvaseva Sangha Prakashan, 1962, 3rd Edn), P 97

जनता के प्रबुद्ध-विचार पर आधारित जनमत की शक्ति है।^१ फिर भी 'लोक-शक्ति' धारणा का प्रयोग विनोबा चिंतन में चार अर्थों में हुआ है।^२ प्रथम अर्थ में 'लोक-शक्ति' का व्यवहार लघु पड़ोसी की भावना और समुदायों के पुनर्निर्माण के रूप में होता है। इस अर्थ में लोक-शक्ति समुदायों और जन-समुदायों के स्वाधीन और सामूहिक प्रयत्न का सूचक है। जब जनता अपनी-अपनी समस्याओं को पहचानने लगती है तथा उन्हें समाधान के लिए राज्य की जार मुलापेक्षी न होकर स्वयं प्रयत्नशील होती है तथा दूसरों को भी सहायता देने योग्य अपने को बना लेती है तब इस अर्थ में वास्तविक लोक-शक्ति का निर्माण होता है।^३ अतः इस अर्थ में 'लोक-शक्ति' नागरिक शक्ति या नागरिकों की बहिष्कृत स्वावलम्बी शक्ति का सूचक है।^४ दूसरे अर्थ में लोक-शक्ति नागरिकों के प्रतिरोधात्मक कार्य के रूप में प्रकट शक्ति का सूचक है।^५ गाँधी ने जनता में अन्याय के प्रतिकार के लिए इस शक्ति के जागरण को आवश्यक माना था। अतः लोक-शक्ति के लिए केवल स्वावलम्बी होना ही पर्याप्त नहीं है, इसके लिए यह भी आवश्यक है कि जनता अपने कार्यों को नियमित और नियंत्रित करने की शक्ति का परिचय दे। इस अर्थ में लोक-शक्ति के उदय के लिए कष्ट सहन और सत्याग्रह की शक्ति का विकास करना अनिवार्य है।^६ विनोबा ने निर्दोष राज्य पद्धति में जनता के सहकार, अमहत्कार (प्रतिकार-शक्ति) को बहिष्कार के जागरण के लिए आवश्यक माना है।

तीसरे अर्थ में लोक-शक्ति नस्याजों और नागरिकों की परिस्थितियों में परिवर्तन लानेवाली शक्ति का सूचक है।^७ इस शक्ति के द्वारा सरकार को

1 *Ibid*, p 98

2 Narayan, J P, "The Concept of Lok-Sakti", *Towards A Philosophy of Social Work in India* (ed) S Das Gupta, (New Delhi, popular Book Services, 1967), p 107

3 *Ibid*, p 107

4 Ram, Suresh, *Vinoba And His Mission*, p 408

5 Narayan J P, "The Concept of Lok-Sakti", *Op Cit*, p 108

6 Ram, Suresh, *Vinoba And His Mission*, p 409

7 Narayan, J P, "The Concept of Lok-Sakti", *Op Cit*, p 108

अपदस्त्र कर अपनी कल्पना की सरकार का निमाण किया जा सकता है। इसके लिए जसहकार प्रतिरोध और अन्य अहिंसक साधना का प्रयोग किया जा सकता है जिसमें ममाज की बुगड्यो की मिटाया जा सकता है। अतः उस जय में लोक शक्ति समाज-परिवर्तन का साधन है। चतुर्थ अर्थ में लोक शक्ति ऊपर के हीना अर्थों का समन्वय है।¹ अर्थात् इस अर्थ में लोक शक्ति नागरिकों के स्वावलम्बन प्रतिरोधक और समाज-परिवर्तन की समन्वयारमक शक्ति का सूचक है। विनोबा विनाप रूप में इसी जय में लोक शक्ति का प्रयोग करते हैं। अर्थात् लोक शक्ति के लिए नागरिकों की अपनी समस्याओं का स्वयं समाधान करना पड़ता है। वह अपने मामलों को नियमित और नियंत्रित करने की शक्ति प्राप्त करता है तथा अपनी सरकार बनाने के लिए अपने को प्रबल शक्ति के रूप में परिणत करता है। इसके परिणामस्वरूप लोक शक्ति एक राजनैतिक सस्था का रूप ले लेती है जिस सामाजिक रचना में हर व्यक्ति को राजनैतिक जीवन में हाथ बँटाने का सुअवसर मिलता है। इसके लिए समुदाय ग्रामराज्य, नगर राज्य प्रखण्ड राज्य जिला राज्य इत्यादि का विकास करना पड़ता है क्योंकि एसी विकेंद्रित ममाज रचना में ही साक्षात् रूप में नागरिकों का हाथ बँटाना संभव है। राज्य के स्तर पर तो प्रतिनिधिमूलक व्यवस्था ही करनी पड़ती है।

विनोबा वर्तमान ममाज की राज्यमुखापेक्षी प्रवृत्ति की आलोचना करते हैं। उनके अनुसार वास्तविक शक्ति नागरिकों के हाथ में है। राज्य की शक्ति नागरिकों के द्वारा प्रदान की गई शक्ति है जो नागरिक शक्ति की तुलना में नगण्य और अमहत्त्वपूर्ण है। अनुभव यह सिद्ध करता है कि सामाजिक जीवन के मारे कार्य राज्य के कानून से नहीं चलते हैं। अविकतर सामाजिक जीवन का मय सामाजिक मान्यताओं के आधार पर ही चलते हैं। राज्य के द्वारा कानून निर्माण करने पर भी यदि वह जनमत के अनुकूल नहीं है तो उसका पालन सामाजिक जीवन में नहीं हो पाता है। इससे स्पष्ट है कि नागरिकों का कल्याण राज्य की कानून शक्ति में नहीं बल्कि जनमत की शक्ति में निहित है। जनमत की शक्ति वास्तविक और मूल शक्ति है।

विनोबा के अनुसार वे लोग भ्रम में हैं जो यह मानते हैं कि राज्य के कानून के बिना कोई काय या परिवर्तन हो ही नहीं सकता। आखिर कानून भी तो नागरिकों की अप्रत्यक्ष सकल्प शक्ति का ही द्योतक है। यदि अप्रत्यक्ष सकल्प शक्ति को हम शक्तिमान मानते हैं तो फिर साक्षात् जनमत की शक्ति का क्या नहा

शक्तिमान समझा जाय जो राज्य की शक्ति का मूल आधार है।^१ वस्तुतः जनमत की शक्ति की तुलना में राज्य की शक्ति का कोई मूल्य ही नहीं है। जनमत रूप का जल है, कानून बाट्टी का जल है जो कुएं के जल पर ही निर्भर है यह भी कहा जा सकता है कि कानून शक्ति केतली के जल से उत्पन्न होनेवाले वाष्प के समान है।^२ परन्तु जनमत स्टोव की ताप शक्ति है जिनके द्वारा वाष्प बनता है।^३ जनमत की तुलना बिनोबा इकाई से तथा राज्य के कानून की तुलना गून्ध से भी करते हैं।^४ यदि जनमत की इकाई है तो कानूनरूपी गून्ध का भी मूल्य हो जाता है। जनमत नहीं रहने पर वह गून्ध ही रह जाता है जिसका जकेले कोई मूल्य नहीं है। ऊपर के उदाहरणों में यह स्पष्ट है कि राज्य का महत्त्व है, वह बेकार चीज नहीं है। परन्तु वह अपने अस्तित्व के लिए लोक शक्ति पर आश्रित है। लोक शक्ति राज्य पर आश्रित नहीं है। राज्य के द्वारा कभी भी जनमत का निर्माण नहीं किया जा सकता।^५ अतः जनमत के समाप्त होने पर राज्यशक्ति का समाप्त होना स्वाभाविक है। बिनोबा का यह विश्वास है कि नागरिकशक्ति की वृद्धि के साथ-ही-साथ राज्य की शक्ति घटती है, और राज्य की शक्ति जितनी मात्रा में कमती है उतनी ही मात्रा में नागरिक जीवन आनन्दमय होना है जो उत्तम राज्य का लक्षण है।^६ भूदान-ग्रामदान इत्यादि आन्दोलन के द्वारा बिनोबा इसी लोक शक्ति के निर्माण का प्रयत्न करते हैं^७ जिसका आधार रचनात्मक शक्ति या प्रेम शक्ति है। लोक शक्ति का विचार गांधी के विचारों में भी था। परन्तु वह उतना विकसित नहीं था। बिनोबा ने इस धारणा का स्पष्ट रूप से विकास किया है। इसी धारणा से जुड़ी हुई एक-दूसरी धारणा लोकनीति की है अतः उसपर भी विचार करना अपेक्षित है।

२ लोकनीति लोकनीति की धारणा दलगत मत्तात्मक राजनीति के विकल्प के रूप में बिनोबा चिंतन में आती है। बिनोबा का यह दृढ़ विश्वास है कि दलगत मत्तात्मक राजनीति समाज को टुकड़े-टुकड़े करती है। साथ-ही

1 Ram Suresh V noba and His Mission p 407

2 *Ib d* p 408

3 *Ibid* p 408,

4 *Ibid* p 409

5 *Ibid* p 409

6 *Ib d*, p 409

7 *Ibid*, p 413

किसी भी मूल्य पर प्राप्ति, समाज के बदले पक्ष या दल के प्रति वफादारी इत्यादि। विनोबा इस प्रकार की राजनीति का उन्मूलन करना चाहते हैं।

विनोबा के अनुसार वर्तमान युग की समस्या का समाधान राजनीति में नहीं, लोकनीति से हो सभव है। विज्ञान के चमत्कार के कारण सभी राष्ट्र एक हो गए हैं, उनकी दूरी बहुत कम गई है। अतः अब विश्वव्यापक राजनीति की आवश्यकता है जिसे लोकनीति कहते हैं। उनकी राय में—“अब हमें विश्व-व्यापक राजनीति का विचार करना चाहिए। हम ऐसी व्यापक-विशाल राजनीति को लोकनीति कहते हैं, जिसमें सारा विश्व एक है, हम सारे उसके नागरिक हैं, जिसमें किसी का किसी पर अनुशासन नहीं चलता, हर मनुष्य का अपने पर अनुशासन चरता है।^१ यह नई राजनीति लोकनीति है^२ जिसकी स्थापना करना आधुनिक मानव का कर्तव्य है।”

बलगत प्रजातान्त्रिक राजनीति में निर्णय का आधार बहुमत है। लोकनीति में निर्णय का आधार सर्वानुमति है।^३ बहुमत के निर्णय में अल्पमत की सुरक्षा नहीं होती है। परन्तु “जहाँ अल्पमत की रक्षा होती है, वहाँ लोकमत और लोकनीति है, भौंड को बुद्धि लोकनीति नहीं।”^४ अल्पमत की स्वतंत्रता की रक्षा बहुमत के सौजन्य और शुभ व्यवहार पर ही निर्भर है।^५ यह दंड-निरपेक्ष और सत्ता-निरपेक्ष है। इसी दंड और सत्ता-निरपेक्ष राजनीति को लोकनीति कहते हैं।^६

जहाँ लोकनीति चलती है वहाँ गाँव-गाँव में सत्ता का विभाजन कर दिया जाता है।^७ आज की बल्याणकारी राज्य की कामना नहीं की जाती जो जनता के लिए सब कुछ कर दे। अतः विनोबा कहते हैं वेल्फेयर स्टेट इज दी इलफेयर स्टेट। लोकनीति में व्यक्ति अपनी सारी व्यवस्था अपने हाथ में ले लेता है। यह जाति-भेदा, धर्म दान और सर्वोदय के कार्या से ही सभव है^८

१ भाषे, विनोबा, लोकनीति, पृ० ५० ।

२ उपरिवन्, पृ० ४८ ।

३ उपरिवन्, पृ० ५२ ।

४ उपरिवन्, पृ० ८ ।

५ उपरिवन्, पृ० ८ ।

६ उपरिवन्, पृ० ८ ।

७ उपरिवन्, पृ० ७२-७३ ।

८ उपरिवन्, पृ० ७२-७३ ।

९ भाषे, विनोबा, लोकनीति, पृ० ८३ ।

लोकनीति के ऊपर के विचारसमाज-व्यवस्था या समाज रचना के आदर्श के सूचक है। परन्तु लोकनीति का मुख्य पक्ष केवल नई समाज रचना ही नहीं है। इसका दूसरा महत्त्वपूर्ण पक्ष लोक सेवा की भावना है जिसका आधार प्रेम है।^१

सत्ता की दृष्टि से विचार करने पर लोकनीति नागरिकों के विषय प्रकार के व्यवहार का सूचक है जिसका मुख्य लक्षण नैतिक और सामाजिक भावना है। दादा धर्माधिकारी कहते हैं—“नागरिकों में एक दूसरे के लिए जब इज्जत होती है और जब एक नागरिक दूसरे नागरिक की सुख-सुविधा का विचार अपनी सुख-सुविधा के विचार में पहले करता है तब उस नागरिक व्यवहार को लोकनीति कहते हैं”।^२ आगे भी वे कहते हैं—‘लोक व्यवहार ही जब सदाचारमूलक और नीतिमय बन जाता है तब सबकुछ यथा है लोकनीति विराजती है। लोकनीति के ये निष्कण समाज में कायम करने के लिए उन व्यक्तियों का परामर्श उपयोगी सिद्ध होता है जिन्होंने अपरिग्रह का और सत्ता निरपेक्ष जीवन का व्रत लिया है।’^३ लोकनीति में सभी व्यक्तियों सामाजिक आदर्शों के अनुकूल लोकमत तैयार करने की कोशिश करनी है।^४ ऊपर के उद्धरणों से यह निष्कर्ष निकलता है कि लोकनीति व्यवस्थासूचक पद ही नहीं, एक विशेष प्रकार की जीवन-व्यवस्था का सूचक है जिसमें आत्मनियंत्रित जीवन तो व्यतीत होता ही है^५ सामाजिक-सवदनशीलता अथवा मात्रा में बढ़ जाती है। इसीलिए विनोबा न ऐसे लोगों की एक जमात बनाने का विचार किया जिस सब सेवा सब कहते हैं। अर्थात् इसमें कुछ ऐसा लोग सब होना जो नैतिकता की मूर्ति होंगे और सदैव समाज सेवा में तत्पर रहेंगे। इन्हें स्वयंसेवा समाज के अन्य व्यक्ति भी वैसा ही आचरण करेंगे।

समाज सेवा का विचार कई प्रकार से हमारे सामने आता है। कुछ लोग तो यह समझते हैं कि सेवा के लिए पहले राजनैतिक सत्ता प्राप्त करना आवश्यक है। कुछ सेवा के द्वारा राजनैतिक सत्ता को प्राप्त करना चाहते हैं। विनोबा का तीसरा ही रास्ता है। “सेवा के जरिए सत्ता को छत्रम करना”^६

1 Ram, Suresh, *Vinoba And His Mission* p 445

२ आगे, विनोबा, लोकनीति, पृ० ६।

३ उपरिबत् पृ० २१।

४ उपरिबत् पृ० ७।

5 Tondon, Vishwanath, *The Social And Political Philosophy of Sarodaya After Gandhi* p 125

अपने नैतिक विरैक म स्वाभाविक रूप से काम करने लगने हैं तब राज्य म मुक्ति हो जाती है या रामराज्य की स्थापना हो जाती है जिसम किसी प्रकार की व्यवस्था की आवश्यकता ही नहीं रहती पूरा काय लोकनीति मे चलता है। यह लोकनीति की पूर्णता है।

लोकनीति और राजनीति

ऊपर के विवरण म यह स्पष्ट होता है कि राजनीति म लोकनीति भिन्न है। यह ठीक है कि जहा पर यह विरोध प्रकार की व्यवस्था का सूचक हो जाता है वहा सही अर्थ म यह राजनीति है परंतु दलगत राजनीति म यह निम्न बातो म भिन्न है

लोकनीति

- (१) नागरिक के पुनर्पार्थ को प्रोत्साहन देता है क्योंकि यह नागरिको की राजनीति है।
- (२) लोकनीति का मुख्य आधार लोक शक्ति है।
- (३) लोकनीति म सत्य की उपासना होती है अत इंसाना नश्य जन कल्याण है।
- (४) लोकनीति नागरिको का एक दूसरे की स्वतंत्रता के अधिकार मानकर स्वायत्त मर्यादों द्वारा लोकहित का भाग प्रशस्त करती है।
- (५) लोकनीति मे अनुशासन और आत्मसमय म काम होता है।
- (६) लोकनीति भावभीम होती है क्योंकि हम सब का सम-दन होता है।

राजनीति

- राज्यवाद पुष्ट होता है क्योंकि यह राज्य सत्ता की राजनीति है।
- राजनीति का आधार दंड शक्ति या कानूनी शक्ति तथा सैनिक शक्ति है।
- राजनीति म पार्टी और असत्य को उपासना की जाता है अत इंसाना नश्य अपनी पार्टी का उत्थान और दूसरे की पार्टी का पतन है।
- राजनीति राज्य सत्ता को लोक कल्याण का मुख्य उपकरण मानती है, अत वह नागरिको को राज्यावरोधी और सत्तामुक्त बनाती है।
- राजनीति मे प्रशासन अधिक तीव्र और विस्तृत होता है।
- राजनीति कुछ ही पनिक बार सत्तावान लोगो के लिए फायदा होता है।

- | | |
|--|--|
| <p>(७) इसमें चुनाव पद्धति और समाज व्यवस्था के परिवर्तन की नीति है ।</p> <p>(८) इसमें हृदय जोड़ने का काम होता है ।</p> <p>(९) लोकनीति में लोक शक्ति के विकास के लिए सेवा की उत्पत्ता होनी है, उम्मीदवारों का निर्णय होना है ।</p> <p>(१०) इसमें नागरिक अपने कर्तव्य और दूसरे के अधिकार के प्रति जागरूक होते हैं ।</p> | <p>राजनीति चुनाव पर ही टिकी होती है अतः इस व्यवस्था को कायम रखना चाहती है ।</p> <p>राजनीति में हृदय तोड़ने का काम होता है ।</p> <p>राजनीति में सत्ता की प्रतिस्पर्धा, अधिकार ग्रहण तथा प्रतिनिधित्व के लिए उम्मीदवारी होती है ।</p> <p>राजनीति में केवल अपने अधिकार और दूसरे के कर्तव्य के प्रति जागरूक रहते हैं ।</p> |
|--|--|

गांधी और विनोबा के संपूर्ण राजनीति-दर्शन पर विचार करने से यह लगता है कि विनोबा ने गांधी के विचारों को ही विकसित किया है। लोक शक्ति और लोक-नीति का विचार गांधी के विचार में बीज रूप से है। विनोबा ने उसपर सर्वांगीण रूप से विचार कर उसका विस्तार किया है। गांधी लोकनीति के प्रथम चरण पर अग्रसर हो अर्थात् राजनैतिक स्वतंत्रता या केंद्रीय स्वराज्य प्राप्त कर इस संसार में चल बस। विनोबा ने अपना कार्य दूसरे चरण से अर्थात् ग्राम राज्य से आरंभ किया है जो गांधी की अंतिम इच्छा थी। ग्राम राज्य की स्थापना द्वारा राज्यसुक्त समाज की स्थापना करना चाहते हैं। ग्राम राज्य स्थापित हो इसके लिए उन्होंने भूदान, ग्रामदान, प्रखंडदान, जिलादान, प्रांत दान इत्यादि आधोलन चलाया है। वस्तुतः ये विभिन्न प्रकार के दान नई समाज रचना के ही सूत्र हैं जिनमें सत्ता का वास्तविक विभाजन और लोक-शक्ति के उदय का भाव है। हम आगे भावात्मक सत्याग्रह के मद्देन में इन पर विशेष रूप से विचार करेंगे।

(ख) गांधी विनोबा और अराजकतावाद आधुनिक अराजकतावादियों का इतिहास गांधीविनोबा से आरंभ होता है तथा प्रोग्रेशन थ्योरी, वाकूनिन, क्रोपोतकिन, वेंजाभिन आदि टकर, जासिपाह वारेन, तथा टाल्सटाय इत्यादि इनके प्रमुख विचारक हैं। गांधी और विनोबा आदर्श के रूप में राज्य-सुक्त समाज की कल्पना करते हैं जो अराजकतावादियों का भी लक्ष्य है, परंतु इनके

ठीक से किसी भी अराजकतावादियों की काटि में नहीं रख सके क्योंकि मौलिक रूप से इनके सिद्धांत अराजकतावाद से भिन्न हैं।

गोडविन के साथ गांधी और विनोबा मानव-स्वभाव और उसकी सहयोगी सामाजिक वृत्ति, स्वाधीन गस्यावों के निर्माण, और मानव की शुभ वृत्ति को समाप्त करनेवाली दबाव तथा बल-प्रयोग के विरोध के विचारों से सहमत हैं। गोडविन राज्य को आवश्यक बुराई मानते हैं। इस सिद्धांत से भी इनका कुछ दूर तक मेल हो जाता है क्योंकि इनके अनुसार भी राज्य हिंसा का अवतार है। परन्तु न तो गोडविन अपने को स्पष्ट रूप में अराजकतावादी घोषित करते हैं और न गांधी और विनोबा। गोडविन के विचार में १८ वीं शताब्दी के उग्र व्यक्तिवादिया का प्रभाव है, राज्य के विरोध का भाव है, परन्तु इसके लिए किसी साधन का विचार नहीं हुआ है और भावी समाज-रचना के सिद्धांत भी नहीं आए हैं। गांधी और विनोबा के सिद्धांत उग्र व्यक्तिवाद के विरोधी हैं, इनमें सामाजिकता के सिद्धांत का गहरा विवेचन पस्तुत किया गया है तथा भावी समाज-व्यवस्था की भी कल्पना की गई है।

गांधी और विनोबा के विचार फिर जैसेक प्रोबोन के विचार से भी भिन्न हैं। प्रोबोन का विचार मुख्यतः आर्थिक दृष्टिकोण में समाज का चित्रण करता है। अपनी पुस्तक "द्वैष्ट इज प्रोपर्टी" में उन्होंने व्यक्तिगत संपत्ति को खोरी कहा है।^१ इसी पुस्तक में उन्होंने अपने को अराजकतावादी भी घोषित किया है। उनके अनुसार राज्य और पूंजीवादो समाज धनिकों का गरीबों पर पटयत्र है।^२ राज्य का विकास व्यक्तिगत संपत्ति की प्रणाली में हुआ है तथा राज्य ने इस प्रणाली के दोषों का समर्थन किया है।^३ राज्य उनके अनुसार स्वायत्त, विवेक और ज्ञान के स्थान पर मनोवैद्यों का आधिपत्य स्थापित करता है।^४

१ कोकर, फ्रांसिस डब्ल्यू०, आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, (अनु०)—श्री राम नारायण वादवेन्दु, (आगरा), लक्ष्मी नारायण अग्रवाल प्रकाशक, १९५५, प्रथम मुद्रण, पृ० २०३।

२ Bhattacharjee, N. G., "Is Non-Violent State Possible", *Gandhian Concept of State*, (ed.), Dr B B Majumdar, (Calcutta, M G Sarkar & Sons Ltd 19०7), 1st Edn, p, 32

३ कोकर, फ्रांसिस डब्ल्यू०, आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पूर्ववत्, पृ० २०३।

४ उपरिदत्त, पृ० २०३।

अतः सरकार ईश्वर का चावुक है¹ जिसे मुक्ति के लिए समामायिक सरकारी सगठन को तोड़ना अनिवार्य है। विनोबा प्रोबोन के इस विचार से सहमत है कि संपत्ति चोरी है। परंतु प्रोबोन आवेशपूर्ण ढंग से संपत्ति और राज्य के विरुद्ध आवाज उठाते हैं² जो कुछ दूर तक गाँधी के लिए लागू हो सकता है परंतु विनोबा के लिए नहीं। 'हिंद स्वराज्य' में सरकार और राज्य की तत्कालीन प्रशासन-व्यवस्था के विरुद्ध गाँधी का आक्रोश ही व्यक्त रथा है जो बाद में कुछ मंद होता हुआ प्रतीत होता है जब वे राज्यविहीन समाज की स्थापना के लिए अहिंसक प्रजातान्त्रिक राज्य की स्वीकृति देने हैं। विनोबा सरकार सगठन के तोड़ने से बदले जन-शक्ति के निर्माण पर धन देते हैं जिसे बाद की परिस्थिति में गाँधी ने भी स्वीकार किया। प्रोबोन ने भावी समाज रचना का चित्र नहीं दिया है, अतः इनके विचार को अपेक्षाकृत अपरिपक्व माना जा सकता है। परंतु गाँधी और विनोबा के विचार दूरदाशतापूर्ण और परिपक्व हैं। ये समाज की केवल आर्थिक दृष्टि से ही नहीं समग्र दृष्टि में दखन हैं। विनोबा ने स्थितप्रज्ञ की भांति तटस्थ बुद्धि से विभिन्न राज्य-व्यवस्थाओं का सुचिंतित रूप से विवेचन किया है तथा एसी समाज रचना की कल्पना की है जिसमें राज्य का अस्तित्व रहेगा परंतु उनका स्वरूप सवामय और नैतिक होगा।

धूरो सरकार के कानून की तुलना में व्यक्ति की नैतिक आत्मा को प्रवृत्तता स्वीकार करत है तथा राज्य-सत्त्वा को अनैतिक, दबावपूर्ण और व्यक्ति की स्वतंत्रता का विरोधी मानते हैं। अतः वे राज्यविहीन समाज का कल्पना करत हैं तथा इनके मान्य के रूप में सिविल डिस्ओबिडियंस को स्वीकार करत हैं। गाँधी, धूरो के विचार से कुछ दूर तक सहमत है परंतु धूरो के विचार में आत्यंतिक व्यक्तिवाद का प्रभाव है, उनका राज्य विराव वस्तुतः दामता और राज्य द्वारा लाए गए कृत्रिम प्रतिबंध का विरोध है तथा उनका सिविल डिस्ओबिडियंस में अहिंसा का कोई दार्शनिक आधार प्राप्त नहीं है।³ उन्होंने

1 Bhattacharjee, N. G., "Is Non Violent State Possible" *Gandhian Concept of State*, op. Cit., p. 32

2 "Pradbon's sentimental and romantic protest against property and government does not mature into a well defined ideal as Gandhijee's" — *Ib id*, p. 33

३ उपरिचन, पृ० ३३।

भावी समाज-व्यवस्था का भी कोई भावात्मक चित्र प्रस्तुत नहीं किया है। परंतु गांधी और विनोबा के सिद्धांत में व्यक्ति और समाज का समुचित विचार है और बहुत ज़रा तक राज्य के नियंत्रण को भी स्वीकार किया गया है। राज्य की घुराइया के प्रतिकार के लिए अहिंसा पर आधारित सत्याग्रह की कल्पना की गई है। गांधी ने प्रतिकार को तार्कालिक परिस्थिति के अनुसार देखा। विनोबा ने प्रतिकार का माध्यम विक्षयकर रचनात्मक कार्यक्रम को ही बनाया है। यद्यपि आवश्यकता पड़ने पर समित्त असहकार को उन्होंने सुकराया नहीं है, परंतु उनकी अभिष्टि अहिंसक सहकार को जोर ही है जिसमें सत्याग्रह की प्रक्रिया साम्य, साम्यतर तथा साम्यतम हो जाती है। अतः राज्य की घुराइयो का प्रतिकार मुचितित दार्शनिक रूप में होता है।

वाकूनिन और क्रोपोतकिन के क्रान्तिकारी और साम्यवादी अराजकतावाद में भी गांधी और विनोबा के सिद्धांत भिन्न हैं। ये विचारक व्यक्तिगत पूँजी को उत्पादक की दासता और शोषण का मूल कारण मानते हैं। इनके अनुसार राज्य के अस्तित्व का आधार व्यक्तिगत पूँजी है। संगठित धर्म की आड में राज्य और संपत्ति—दोनों का शोषण मिलता है। इस प्रकार राज्य, संपत्ति और संगठित धर्म—तीनों के द्वारा मनुष्य में भौतिक और नैतिक दुगुणों का विकास होता है।^१ अतः राज्य, संपत्ति और संगठित धर्म—तीनों का सम्मूलन व्यक्ति के आदर्श रूप के विकास के लिए आवश्यक है। परंतु ये दोनों विचारक धारण में राज्य के सम्मूलन के लिए हड़ताल, तौडफोड और युद्ध में विश्वास करते हैं।^२ ये भावी समाज की रचना स्वाधीन संस्थाओं से निर्मित वृत्ताकार समाज के रूप में करना चाहते हैं जिसमें प्रत्येक व्यक्ति स्वतंत्र होगा। गांधी और विनोबा, इन दोनों विचारकों के भावी समाज-रचना के चर्च में सहमत हैं परंतु ये किसी भी मूल्य पर राज्य के सम्मूलन के लिए हिंसा की स्वीकृति नहीं देते हैं। गांधी और विनोबा का साधन-युक्ति पर मवमें महत्वपूर्ण आग्रह है। टालसटाय का ईसाई, आध्यात्मिक और शांतिवादी अराजकतावाद प्रचलित ईसाई-धर्म के पारंपरिक सिद्धांतों का विरोधी और ईसा के उपदेशों पर आधारित वास्तविक ईसाई धर्म का समर्थक है। यह मानता है कि

१ कोरर प्राप्तिम दन्त्यु०, आधुनिक राजनीतिक चिंतन, पृ० २५५ और

व्यक्तिगत संपत्ति और राज्य दोनों ईसाई मत के प्रतिकूल हैं^१ क्योंकि राज्य की रक्षा के लिए सशस्त्र व्यक्तियों की जरूरत पड़ती है जो ईसा के "बुराई का प्रतिरोध बल में मत करो"^२ के विरुद्ध हैं तथा व्यक्तिगत संपत्ति में कुछ अल्प-संख्यक बहुसंख्यकों के श्रम से उपाजित धन को विलासिता में खर्च करते हैं जो ईसा के मानवभ्रातृत्व और दानशीलता के विरुद्ध हैं। परंतु टाल्सटाय ने भावी समाज का कोई चित्रण नहीं किया है^३ और न उसके लिए कोई व्यवस्था दी है। गांधी न भी भावी समाज का कोई पूर्ण चित्र नहीं खींचा या फिर भी ताल्कालिक रूप से अहिंसक राज्य की व्यवस्था उन्होंने दी थी। विनोबा ने भावी समाज का एक मोटा चित्र प्रस्तुत कर अहिंसक साधन में राज्य की शक्ति को कम करने की पद्धति भी ढूँढ निकारी है। फिर गांधी और विनोबा का सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध से भिन्न तथा अपन आप में काफी सक्रिय भिन्नता है। पुनः गांधी ने अंतिम रूप से यह स्वीकार किया था कि पूर्ण अहिंसक राज्य अर्थात् राज्यविहीन समाज रेखागणित के बिंदु के समान है जिसे प्राप्त नहीं किया जा सकता है। अतः उन्होंने केवल हिंसा पर आधारित राज्य का विरोध किया है राज्य का नहीं। यदि वे राज्य का विरोध करते तो स्वराज्य भी नहीं चाहते परंतु वे सर्वोच्च समाज के लिए राजनैतिक स्वतंत्रता आवश्यक मानते थे। विनोबा ने भी दलगत राजनीति का विरोध किया है लोकनीति के समर्थन राज्य का नहीं। इनमें यह स्पष्ट है कि गांधी और विनोबा के राजनैतिक विचार में सभी प्रकार के अराजकतावादियों के कुछ शुभ अंश आते हैं परंतु किसी भी प्रकार के अराजकतावाद से उनका तादात्म्य स्थापित नहीं हो सकता है।

गांधी और विनोबा का विचार मार्क्स और लनिन के समाजवादी तथा विकसनावादी अराजकतावाद में भिन्न है। आधुनिक अराजकतावादियों में भिन्न मार्क्स राज्यविहीन समाज की स्थापना करने के लिए शोषितों की तानाशाही तथा शक्ति प्रयोग कुछ काल तक आवश्यक मानते हैं परंतु गांधी और विनोबा के चिंतन में राज्य की शक्ति के संगठन को थोड़े दिनों के लिए भी आवश्यक नहीं माना जाता है राज्य के समाप्तिकरण का कार्य तुरंत अहिंसक साधन के द्वारा

१ उपरिबन्ध १० २३६।

२ उपरिबन्ध १० २३६।

३ उपरिबन्ध १० २३६।

गुलू कर दिया जाता है।¹ विनोबा साम्यवादियों की भाँति यह भी आश्वासन नहीं देने हैं कि सर्वोदय-समाज के द्वारा सत्ता ग्रहण करने पर राज्य से मुक्ति होगी। राज्य से मुक्ति के लिए वे हर व्यक्ति के प्रयत्न को सामूहिक समारंभ पर दल देते हैं।

वस्तुतः गांधी और विनोबा के विचारों में एक ओर राजनैतिक बहुल-वादियों की भाँति निरपेक्ष नाबभिमता का विरोध किया गया है तो दूसरी ओर आदर्श के रूप में अराजकतावाद को नरूपना की गई है। सामान की पवित्रता का सर्वत्र स्थाल रखा गया है। मित्रता की विकासशीलता के लिए पर्याप्त स्थान है। व्यक्ति और समाज के संबंध का विचार सतुल्य है तथा अहिंसक राज्य के लिए स्वाधीन संस्थाओं से निर्मित सरल और प्रामाण्य राज्य की भावी योजना है। अतः इनका विचार समन्वयात्मक है जिसे अराजकतावाद कहना अनुचित होगा।

६ ट्यूटोरियल का दर्शन अहिंसक राज्य पद्धति की धारणा के साथ समाज की नवीन आर्थिक-संरचना के संबंध में गांधी का ट्यूटोरियल सिद्धांत विशेष रूप से मालकियत और आर्थिक वितरण के प्रश्न पर नैतिक और अहिंसक समाधान का एक प्रयास है। वर्तमान समाज की आर्थिक-व्यवस्था के संबंध में मुख्य रूप से दो विचार प्रचलित हैं—व्यक्तिवादी और समष्टिवादी या पूँजीवादी और समाजवादी विचार। व्यक्तिवादी-पूँजीवादी विचार उत्पादन के व्यक्तिगत स्वामित्व का समर्थन करता है जिसमें व्यक्ति को अपनी क्षमता भर उत्पादन करने का पूर्ण अधिकार प्राप्त है। ऐसी अर्थ रचना का मुख्य आधार मांग और पूर्ति का नियम है। इस प्रकार की आर्थिक व्यवस्था का आवश्यक परिणाम प्रतिस्पर्धा, उपनिवेशवाद, अमोर और गरीब के बीच विषमता, शोषण और स्वार्थपरता है। परंतु इसकी एक विशेषता है कि यह व्यक्ति को अपनी शक्ति भर उत्पादन करने की प्रेरित करता है। उत्पादन पर किसी प्रकार का अनावश्यक प्रतिबंध न लगाने से राष्ट्रिय आय की वृद्धि होती है। इस प्रकार की आर्थिक संरचना अमेरिका जैसे देशों में है। समाजवादी विचार पूँजीवादी व्यवस्था का भोर विरोधी है। यह व्यक्तिगत स्वामित्व को ही शोषण का मूल कारण मानता है। अतः उत्पादन और वितरण के कार्यों को राज्य के हाथों सौंपता है। ऐसी व्यवस्था में व्यक्ति की स्वाभाविक उत्पादन की प्रेरणा समाप्त हो जाती है तथा वह अपनी सारी स्वतंत्रता खोकर यंत्रवत् जीवन व्यतीत

करता है। आर्थिक विषमता को मिटाने के लिए इसमें हिया का भी सहारा लिया जाता है जो समस्या का वास्तविक और उचित समाधान नहीं है। परंतु इस प्रणाली की एक विशेषता है कि यह अर्थ का वितरण व्यापक रूप से संपूर्ण समाज में करना चाहता है। इस विचार के समर्थक रूस और चीन आदि साम्यवादी देश माने जाते हैं। इन दोनों में भिन्न एक तीसरे प्रकार का दृष्टिकोण भी है जिसमें आर्थिक जीवन को तिरस्कृत कर परलोकमुखी जीवन व्यतीत करने की आकांक्षा है। वास्तव में यह पलायनवादी विचार है जिसका आधार सन्यासवाद ही है। इस प्रकार के विचार में सरल और त्यागमय जीवन को ही उचित समझा जाता है। आर्थिक उत्पादन और प्रगति का ही उद्देशित किया जाता है। इस प्रकार की दृष्टि में सारी अच्छाइयों के बावजूद सामाजिक और भौतिक वास्तविकता का तिरस्कार होता है।

ट्रस्टीशिप के सिद्धांत में गांधी ने ऊपर के तीनों सिद्धांतों की बुराइयों का परित्याग कर उनकी अच्छाइयों को ग्रहण किया है। पूंजीवादी व्यवस्था का अविनाश स्वामित्व और उसका अभिक्रम, समाजवादी व्यवस्था का समाज-कल्याण और परलोकवादियों की अर्थ विमुखता और त्यागमय जीवन—तीनों का एक साथ मिलन ट्रस्टीशिप के सिद्धांत में होता है। इस धारणा में गीता के अर्थात् प्रह और समत्त्व भावना,^१ कानून के ट्रस्टीशिप^२ और ईशावाप्य के “तन स्वन्दन”^३ भु जीया का अपूर्व समन्वय ही जाता है। यहाँ व्यक्तिगत स्वामित्व समाज के पवित्र धरोहर के रूप में रहता है। अतः सामाजिक संपदा भोग के लिए नहीं बल्कि जन-कल्याण के लिए ही माना जाता है। इसीलिए यहाँ मालिक और मजदूर के बीच वर्ग-संघर्ष नहीं बल्कि एक नवीन सबब की कल्पना की गई है जिसमें दोनों के बीच हितव्यय का भाव रहता है। यह अमीरो और गरीबों के बीच विषमता को मिटाने का अहिंसक-समाजवाद है।^४ इसके द्वारा पूंजीपति को सुधार का एक सुअवसर^५ प्रदान किया जाता है, यह विश्वास

1 Gandhi, M K, *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1966) p 198

2 *Ibid*, p 198

3 *Harjan*, 22 2 '42, p 49

4 *Harjan*, 20 4 '40, p 97

5 *Harjan*, 25 5 '52, p 301

रखकर कि मानव स्वभाव बदल सकता है। इसमें स्वायं और सग्रह के लिए उत्पादन का निषेध¹ और सामाजिक आवश्यकतानुसार समाज हित के लिए उत्पादन का भाव है।²

गांधी के अनुसार ससार की सभी वस्तुओं का वास्तविक मालिक ईश्वर है³ जिसने इसका मूलन किया है। 'संपत्ति सब रघुपति क बाही'⁴। 'मैं भूमि गोपाल की'⁵। उसने विश्व का सृजन किमो एक व्यक्ति के लिए नहीं किया बल्कि समस्त प्राणिमा के लिए किया है।⁶ वह सर्वशक्तिमान होन हुए भी सग्रह नहीं करता है, रोज का काम रोज करता है।⁷ मनुष्य उसी ईश्वर का एक छोटा-सा रूप है, अतः उस भी उत्पादन समाज हित की भावना स करना चाहिए, स्वाय की भावना से नहा। ईश्वर की भांति ही उस भी भविष्य के लिए सग्रह नहा करना चाहिए। अपनी आवश्यकता की पूर्ति के बाद जो वन बच जाय उस अपना नहीं मानकर ट्रस्ट मानना चाहिए तथा उस संपत्ति का सटुपयोग समाज हित⁸ और राज्य हित⁹ म करना चाहिए। यदि इस प्रकार का विचार समाज में रूढ हो जाय, तो गांधी का यह दृढ विश्वास है कि समाज में आर्थिक विषमता मिट कर रहगी।

ट्रस्टीशिप के सिद्धांत में आर्थिक विषमता मिटाने का प्रयत्न बलपूर्वक हिंसा के आधार पर नहीं, विचार-परिवर्तन और हृदय-परिवर्तन के आधार पर किया जाता है।¹⁰ गांधी की यह मान्यता है कि यदि राज्य हिंसा के आधार पर पूंजीवाद का दमन करती है, तो समाज में कभी भी अहिंसा नग्न नहीं सकती है। यदि व्यक्ति ट्रस्टीशिप के सिद्धांत का पालन नहीं भी करता है तो राज्य की तुलना में यह कम हिंसा है।¹¹ अतः ट्रस्टीशिप के विचार का प्रचार ही सामाजिक आर्थिक विषमता को दूर कर सकता है। गांधी यह

1 *Ibid*, p 301

2 *Ibid*, p 301

3 *Haryana*, 23 2 '47, p 39

4 *Ibid*, p 39

5 *Ibid*, p 39

6 *Haryana*, 22 2 '42, p 49

7 *Young India*, 26 11 '31, pp 368-69

8 Pyarelal, *Towards New Horizons*, pp 90-91.

9 *Modern Review*, 1935, p 412

मानते हैं कि बिना हृदय परिवर्तन और विचार परिवर्तन के कानून के द्वारा भी सच्चा समाजवाद नहीं ला सकते हैं। अतः सबसे अधिक महत्त्व ट्रस्टीशिप के पक्ष में जनमत तैयार करने का है। यह संपत्ति और व्यक्तिगत स्वामित्व के मूल में ही प्रहार है। मुख्य वस्तु मूल्य-परिवर्तन है। जब संपत्ति सग्रह का मूल्य समाप्त हो जायगा तो फिर इसके दोष स्वयं विदा हो जाएंगे। जबतक सत्ता प्राप्त नहीं होती है तबतक हृदय-परिवर्तन का काय अनिवाद्य रूप में और सत्ता प्राप्त करने पर ऐच्छिक रूप में होना अनिवार्य है।^१

गांधी समाज को एक परिवार के रूप में देखता है। परिवार में हर व्यक्ति की क्षमता एक समान नहीं रहती। अतः हर व्यक्ति एक समान उत्पादन नहीं कर सकता। परंतु जो कुछ वह उत्पादन करता है उसका एक ही मालिक उस परिवार का मुखिया है जो उस संपत्ति का उपयोग समस्त परिवार के लिए करता है। ठीक उसी प्रकार समाज में भी शक्ति की विषमता के कारण उत्पादन की विषमता होगी। इसलिए व्यक्ति को अपनी शक्ति तथा मधा के अनुकूल करों के उपाजन करने का अधिकार है।^२ गांधी समाज में समता लाना चाहते हैं, परंतु ऐसी समता नहीं लाना चाहते जिसमें व्यक्ति अपनी मधा का पूरा उपयोग ही न कर सके। यदि व्यक्ति की शक्ति और मधा को बराम बनाने वाली समता लाई गई तो वह मृतवत् समता होगी जिसमें समाज जीवित नहीं रह सकेगा।^३ अतः गांधी का यह मुद्दाव है कि व्यक्ति उपाजन अपनी शक्ति और मधा भर करे परंतु उसका उपयोग समाज हित के लिए हो। उत्पादन का अधिकांश भाग राज्य के कल्याण में खर्च हो। इसी प्रकार वितरण की समता का यह अर्थ नहीं कि कम आवश्यकता और अधिक आवश्यकतावालों को एक समान ही मिले। पाचन क्रिया कमजोरवालों को और अधिक पचानवालों को समानता के नाम पर एक समान भोजन नहीं दिया जायगा।^४ समता का अर्थ अधिक से अधिक समता है। इसीलिए गांधी निम्नतम पारिश्रमिक और उच्चतम आय को निर्धारित करना चाहते थे तथा समय-समय पर उन बदल

1 Pyarelal *Towards New Horizons* p 90

2 *Harijan*, 22 2 '42, p 49

3 *Ibid* p 49

४ हरिजन, ५ ८ ४० & Bose, N K., *Studies on Gandhism*,

कर धीरे-धीरे विपमता कम करना चाहते थे ।^१ गांधी यह तय नहीं करना चाहते कि कौन व्यक्ति कितना समाज हित में देगा । एक ही रुपये कमानेवाला पचास रुपये श्रमिक को देने के लिए बाध्य है तो करोड़ों उपाजित करनेवाला केवल एक प्रतिशत का ही हक्दार है ।^२ अतः मुख्य चीज उत्पादक की आवश्यकता ही है । अपनी आवश्यकता से अतिरिक्त रखन का उत्पादक को अधिकार ही नहीं है ।

यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि व्यक्ति अपनी आवश्यकता से अधिक रख ही नहीं सकता तो वह करोड़ों की संपत्ति क्यों उत्पन्न करेगा ? फिर जो करोड़ों की संपत्ति उत्पन्न करेगा वह बिना हिंसा और धोपण के संभव ही नहीं है । अतः ट्रस्टीशिप के बदले धन कम उत्पादन करने की ही क्यों न शिक्षा दी जाय ? इस प्रश्न के उत्तर में गांधी का यह कहना है कि वित्त की कृपणा नहीं करना ही सर्वोत्तम है ।^३ इसीलिए उन्होंने अपने व्यक्तिगत जीवन में इस इच्छा का त्याग किया । परंतु वे जानते थे कि ऐसा सभी नहीं कर सकते । अतः एक ओर स्वामित्व उनके हाथ में रहे ताकि उन्हें सतोष हो और व्यक्तिगत संपत्ति उत्पादन के लिए प्रेरणा मिलती रहे, लेकिन इसका उपभोग वे समाज के लिए करें । दमन उनकी धर्म-भावना भी पुष्ट होगी—उनके 'स्व' को भी सतोष मिलेगा । अतः कुछ व्यक्ति जो पृथक् में धन जमा कर चुके हैं तथा धन संप्रह करने की इच्छा का त्याग नहीं कर सकते हैं उनके लिए ट्रस्टीशिप का सिद्धांत लागू होना है । इसके पीछे व्यावहारिक बुद्धि का बल है ।^४

दूसरा प्रश्न यह किया जा सकता है कि अनुभव में यह सिद्ध होता है कि वड़े-वड़े सत महात्मा हुए, परंतु पूंजीपति के हृदय का परिवर्तन नहीं कर सके । अतः यह कोई जरूरी नहीं है कि जमींदार या पूंजीपति स्वच्छता में अपनी संपत्ति को गरीबों की सेवा में लगावे । एसी स्थिति में समाज को विपमता सदैव ज्यों-की-त्यों बनी ही रहेगी । गांधी इस प्रश्न का भी मुद्दर उत्तर देते हैं । उनके अनुसार जमींदारों और पूंजीपतियों की सत्ता श्रमिकों के सहयोग

1 *Haryan*, 25 10 '52, p 301

2 *Young India*, p 369

3 *Haryan*, 3 8 '42, p 67

4 *Ibid*, p 67

पर आश्रित है।^१ यदि श्रमिक वर्ग उनका सहयोग करना बंद कर दें तो वे विपुल धनराशि इकट्ठा नहीं कर सकते हैं। अतः यदि वे मजदूरों के प्रति ट्रस्टी का बर्ताव नहीं करते हैं तो श्रमिकों में अहिंसक असहयोग करने की शिक्षा दी जा सकती है और इससे बाध्य होकर उन्हें ट्रस्टी का आचरण करना पड़ेगा।^२ दूसरी बात यदि पचासवीं राज की स्थापना हो जाती है और जनमत ट्रस्टीशिप के पक्ष में होता है तो पूंजीपति जनमत का विरोध कर टिक नहीं सकते।^३ यदि इतने पर भी व्यक्ति में ट्रस्टीशिप की भावना का विकास नहीं होता है तो राज्य को यह अधिकार होगा कि जनहित के लिए कम से-कम बल प्रयोग और हिंसा का सहारा लेकर उनकी संपत्ति का अपहरण कर ले^४, अथवा उसका कमीशन तय करे।^५ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि गांधी का यह सिद्धांत कल्पनात्मक का प्रयत्न नहीं बल्कि व्यावहारिक सिद्धांत है। परंतु इसकी व्यावहारिकता उत्तम संस्कृति पर आधारित है। यह ठीक है कि इसका आचरण करना कठिन है, परंतु यदि सिद्धांत सही है, तो इस दिशा में प्रयत्न ही उचित है। बिना किसी सक्रान्ता और विक्रान्ता का विचार किये अहिंसा का पुजारी इसका आचरण करेगा। गांधी भी इस बात में अवगत हैं कि पूर्ण ट्रस्टीशिप का पालन रेखागणित के विदुषों के समान^६ है जो कभी वास्तविक नहीं हो सकता। परंतु उनका यह भी विश्वास है कि यदि इस दिशा में प्रयास किया जाय तो धीरे-धीरे प्रेम की गाथा समाज में बढने लगेगी और हमें यह विश्वास होने लगेगा कि इससे बढकर पृथ्वी पर समता लाने का दूसरा कोई उपाय नहीं है।^७ गांधी का यह भी विश्वास है कि चूंकि इस सिद्धांत के पीछे धर्म और दशन का आधार प्राप्त है,^८ अतः सभी सिद्धांत समाप्त हो सकते हैं लेकिन यह सदैव सत्य रहेगा।^९ इसके द्वारा एक सार्वभौम जीवन-पद्धति का विकास होगा जिसमें लोग अपने पड़ोसियों के लिए चिन्ता करगें।^{१०}

१ हरिजन, २२-८-६०, पृ० २६०-६१।

२ उपरिवन्, पृ० २६०-६१।

३ Pyarelal To a d's New Horizons, p 67

४ हरिजन, १५-१०-५२, पृ० ३०१।

५ हरिजन ३१-३-४६ पृ० ६३-६४।

६ Modern Review 1935 p 412

७ Ibid p 412

८ Harijan, 16 12 '39, p 376

९ Ibid p 376

१० Harijan, 22 2 '42, p 49

माक्सवादी विचारक आर्थिक समता लाने के लिए बलपूर्वक पूंजीपतियों की संपत्ति का अक्षयण करना चाहते हैं। अतः में व्यक्तिगत पूंजीवाद समाप्त तो होता है लेकिन पूंजी के लिए व्यक्तिगत स्पृहा नहीं जाती। व्यक्ति का जीवन-मूल्य नहीं बदलता। अतः गांधी पूंजीपतियों का सांस्कृतिक परिवर्तन करना चाहते हैं जिसमें वे अपने को स्वार्थ और संप्रह की वृत्ति में अलग कर-धन रहते हुए भी श्रमिकों का सरल जीवन व्यतीत कर सकें^१ और श्रमिकों को ऐसा अनुभव हो कि पूंजीपति भी उसी के समान हैं। उनमें इस चेतना का विकास हो कि जो संपत्ति उनके पास है, उसमें वे केवल जीने भर के लिए हकदार हैं, बाकी संपत्ति समुदाय की है। इसमें एक लाभ यह भी है कि हमें न केवल पूंजीपतियों की पूंजी प्राप्त होती है बल्कि उनकी व्यवस्था और अशापक-बुद्धि का भी लाभ होता है।

माक्सवादी विचारक समता लाने के लिए पूंजीपतियों के प्रति प्रतिशोध का भाव रखते हैं। गांधी पूंजीपति के प्रति न तो ईर्ष्या रखते हैं और न प्रतिशोध का भाव रखते हैं। वे केवल पूंजीवादी व्यवस्था का उन्मूलन करना चाहते हैं।^२ माक्सवादियों का यह विश्वास है कि केंद्रित उत्पादन और वितरण की व्यवस्था से आर्थिक विषमता मिटाई जा सकती है। गांधी का यह विश्वास है कि विकेंद्रित उत्पादन की व्यवस्था से ही आर्थिक विषमता मिटाई जा सकती है। समाजवादी पूंजीवादी व्यवस्था बदलने के लिए जनता में हिंसा की शिक्षा देने हैं। केंद्रीकरण के मूठ में ही हिंसा बँधी हुई है जिसका शीघ्र रूप आज हम दुनियाँ के औद्योगिक राज्यों में देख रहे हैं। इसलिए भी विकेंद्रीकरण जरूरी है। गांधी पूंजीवादी व्यवस्था को बदलने के लिए श्रमिकों में अहिंसक-असहयोग का प्रशिक्षण करना चाहते हैं जिसमें श्रमिक अपनी ही शक्ति का^३ विकास कर परिस्थिति में अनुकूल परिवर्तन ले आते हैं, हिंसा करने की जरूरत नहीं पड़ती है। गांधी ट्रस्टीशिप के सिद्धांत के द्वारा आय का समान वितरण करना चाहते हैं। वे तो वकील, डाक्टर, हाथ-कारीगर और मेहतर—सब के समान वेतन की बात करते हैं। परंतु समाजवादी विचारक शायद ही समानता का समर्थन करते हैं। इसमें स्पष्ट है कि समाजवादी प्रक्रिया और गांधीवादी प्रक्रिया में मुख्य रूप से हिंसक साधन और अहिंसक

1. *Haryana*, 3 6 '39, p 145.

2. Bose, N K, *Studies In Gandhism*, p 92

3 *Ibid*, p 92

साधन का ही भेद है।^१ गांधी का सिद्धांत समाजवादियों के सिद्धांत की तुलना में काफी दूरदर्शितापूर्ण और व्यावहारिक है। गांधी ट्रस्टीशिप के सिद्धांत को केवल पूंजीपति के लिए ही लागू नहीं करते बल्कि यह सभी पर लागू होता है। धन के अतर्गत केवल स्थूल धन ही नहीं जाते हैं बल्कि बुद्धि,^२ शक्ति सभी धन के अतर्गत ही जाते हैं। जत इनके सन्ध में भी ट्रस्टीशिप का सिद्धांत लागू होता है। इसका आचरण व्यक्ति, समुदाय और राज्य—सभी के लिए अभिप्रेत है।

ट्रस्टीशिप के सिद्धांत के प्रति कई प्रकार के आक्षेप लगाये जाते हैं। कुछ लोग इस यूटोपिया कहते हैं तो कुछ इसमें गांधी का पूंजीपति के प्रति पक्षपात देखते हैं। यह भी कहा जाता है कि गांधी यह नही समझ सके थे कि पूंजीवादी-व्यवस्था ही शोषणपूर्ण और मानवतावाद के विरुद्ध है। यहाँ इतना ही कहा जा सकता है कि जिस प्रकार पूर्ण सत्य और सापेक्ष सत्य, पूर्ण अहिंसा और व्यावहारिक अहिंसा, राज्य निरपेक्ष-समाज और अहिंसक राज्य के बीच गांधी ने भेद कर पूर्ण आदर्श को केवल सामने रखा है तथा व्यवहार और परिस्थिति के समुचित ज्ञान के आधार पर ही उस व्यासम्भव रूप में कार्य में परिणत करने का प्रयत्न किया है उसी प्रकार पूरा ट्रस्टीशिप का सिद्धांत भी आदर्श है। व्यवहार परिस्थिति के अनुकूल है, अतः किसी प्रकार की आलोचना इस सिद्धांत के विरुद्ध टिक नहीं पाती है। डा० राममनोहर रोहिया ने तो भारतीय संसद में कानूनी ट्रस्टीशिप का बिल भी पेश किया था जिसमें यह प्रकट होता है कि इसका व्यावहारिक रूप भी है। आज मालिक-मजदूर के नित्य प्रति संध और घनघोर दारिद्र्य के बीच वैभव के बोधस्य प्रदर्शन को देखकर मानवता जाग रही है। फ्रांस और यूरोप के कुछ देशों में कुछ मालिक अपने कारखाने मजदूरों को सौंप कर उनके ट्रस्टी बन गये हैं।

२ विनोबा और विश्वस्त वृत्ति विनोबा के अनुसार सही अर्थ में ट्रस्टीशिप सिद्धांत का अभिप्राय है, शरीर, बुद्धि और संपत्ति—तीनों में से जो भी प्राप्त हो उस सबके हित में लगाना।^३ किन्तो भी परिस्थिति में यह अपरिग्रह का उत्तम उपाय है।^४ परंतु शुद्ध सही 'ट्रस्टीशिप' शब्द का प्रयोग

१ *Ibid*, p 91

२ *Ibid*, p 117

३ माधे, विनोबा, सर्वोदय और स्वराज्य शास्त्र, पृ० १३४।

४ उपरिवत्, पृ० १३३।

गन्त अर्थ में हो रहा है, अतः विनोवा इस शब्द के बढते 'विरवस्त-वृत्ति' शब्द का प्रयोग करते हैं।^१ उनसे अनुसार विश्वस्त-वृत्ति का अर्थ है—दूसरे पर विश्वास रखने हुए जीना।^२ वे इस बात का सगर्वन करते हैं कि व्यक्ति को किसी के ऊपर आश्रित नहीं रहना चाहिए, परन्तु इस स्वावलम्बन के सिद्धांत का यह अर्थ नहीं है कि वह दूसरे पर भरोसा रखना छोड़ दे। यदि हर व्यक्ति दूसरे का भरोसा करना छोड़ दे तो ऐसी समाज रचना 'नरक की योजना होगी'। अतः विश्वस्त वृत्ति का अर्थ है—माँ-बाप को सतान पर, सतान को माँ-बाप पर, पड़ोसियों को पड़ोसियों पर तथा भिन्न भिन्न राष्ट्रों को एक दूसरे पर विश्वास होना चाहिए। इस प्रकार की विश्वस्त-वृत्ति को शिक्षण से परिपुष्ट किया जा सकता है। विनोवा उस समाजवादी रचना को "बौद्धिक दालस्य" कहते हैं जिसे सारे समाज को एक सचि में ढाल कर बनवत बनाने की योजना होती है जिसमें दूसरे पर विश्वास करने की आवश्यकता न हो।^३ परस्पर विश्वास पर आधारित समाज रचना के लिए "विविध शक्तियों का सुसंवादी संयोजन" आवश्यक है।^४ 'लोक-मग्रह' और 'व्यक्तिगत अपरिग्रह' का अर्थ भी विनोवा विश्वस्त वृत्ति में अपनी शक्ति का सबके भले के लिए उपयोग करना मानते हैं।^५ इसमें यह स्पष्ट होता है कि गांधी जहाँ मुख्य रूप में संपत्ति के मद्देन में ट्रस्टीशिप का विचार करते हैं वहाँ विनोवा सभी प्रकार की शक्तियों के सामाजिक उपयोग पर अधिक बल देने हैं। गांधी कानून के ज्ञाता होने के नाते ट्रस्टीशिप शब्द पसंद करते हैं, विनोवा सम्यक्सी होने के नाते 'विश्वस्त-वृत्ति' शब्द पसंद करते हैं। गांधी के लिए ट्रस्टीशिप का सिद्धांत मुख्यतः एक सामाजिक आर्थिक आवश्यकता और व्यावहारिक बुद्धि का परिणाम है। विनोवा विश्वस्त वृत्ति को सामाजिक रचना का स्थायी मूल्य तो प्रदान करते हैं किन्तु उसके मूल में नैतिकता और आध्यात्मिकता पर विशेष बल प्रदान करते हैं।

इस संबंध में विनोवा की सबसे बड़ी देन यह है कि वे गांधी के ट्रस्टीशिप सिद्धांत का विनियोग सामाजिक रचना के क्षेत्र में करते हैं तथा इसी आधार पर

१ भावे विनोवा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १३४।

२ उपरिबन्ध, पृ० १३४।

३ उपरिबन्ध, पृ० १३४।

४ उपरिबन्ध, पृ० १३४।

५ उपरिबन्ध, पृ० १३४।

भूदान, ग्राम-दान इत्यादि वारणाओं का विकास करते हैं। गांधी ट्रस्टीशिप के सिद्धांत के अंतर्गत वितरण का निश्चित विचार शास्त्रीय रूप से पल्लवित नहीं कर सके थे। विनोबा ने भूदान, संपत्तिदान और ग्रामदान आंदोलन में कितना समाज के निमित्त देना है—इसे तय किया है। दान के द्वारा भूमि, संपत्ति की समस्या का हल निकालना और स्वावलंबन युक्त परस्पर विश्वासपूर्ण समाज की रचना की कल्पना करना ट्रस्टीशिप का व्यापक प्रयोग है।

फिर विनोबा के 'दान' और गांधी के ट्रस्टीशिप सिद्धांत में मुख्य रूप से दो बातों का भेद है।¹ ट्रस्टीशिप के सिद्धांत में नाम मात्र के स्वामित्व की कल्पना है क्योंकि संपत्ति के उपभाग में भी सामाजिक हित के सिद्धांत के द्वारा यह निर्धारित होता है तथा संपत्ति के उत्तराधिकार के निर्धारण में भी व्यक्ति का पूरा वश नहीं चलता है, अंतिम रूप में राज्य के द्वारा उसका निर्धारण होता है। फिर भी कानूनी रूप से व्यक्ति को अपनी संपत्ति पर पूरा हक्क रहता है। भूदान संपत्तिदान और ग्रामदान में व्यक्तिगत स्वामित्व नाम मात्र के लिए भी नहीं रह जाता है। यह ठीक है कि मुलभ ग्राम-दान में कुछ व्यक्तिगत स्वामित्व का अधिकार मिलता है परंतु यह केवल व्यावहारिक बनाने के लिए। ग्राम-दान में कानूनी रूप से सारी जमीन की मालिकियत ग्राम-सभा के जिम्मे धर ली जाती है, व्यक्ति को जमीन की खरीद विक्री का कोई हक नहीं रह जाता। इस प्रकार ग्राम दान का विचार कानूनी ट्रस्टीशिप का व्यावहारिक पक्ष है। इसी प्रकार संपत्ति और धर्मदान में भी निश्चित रूप से उत्पादन का चालोसवा भाग और महीने में एक दिन का वेतन चला जाता है। अतः जहाँ गांधी व्यक्तिगत स्वामित्व में थोड़े काल के लिए विश्वास करते हैं, विनोबा उसे तुरंत समाज के हाथों सौंप देना चाहते हैं।

दूसरी बात यह है कि गांधी ने केवल इतना कहा था कि ट्रस्टीशिप का सिद्धांत सभी लोगों पर लागू होगा।² परंतु विशेष रूप से उन्होंने इसे धनी, जमादारों और पूंजीपतियों पर लागू किया। विनोबा भूदान-ग्रामदान योजना के अंतर्गत धनी-गरीब सभी से दान लेते हैं। अतः इन्होंने ट्रस्टीशिप का

1 Doctor, Adis H, *Sarodaya A Political And Economic Study*, p 111

2 Pyarelal, *Towards New Horizons*, pp 90-91

प्रयोग सभी लोगों पर वास्तविक रूप से किया है। वस्तुतः ट्रस्टीशिप के द्वारा गांधी भी एक सार्वभौम जीवन-पद्धति का निर्माण करना चाहते थे। परन्तु ऐसा नहीं कर सके। विनोदा ने वास्तव में इनकी इस द्विपी भावना को साकार रूप देने का प्रयास किया है। सबसे दान लेना वस्तुतः एक सार्वभौम जीवन और समाज पद्धति का ही निर्माण करता है जिसपर हम भूदान, सपत्तिदान, ग्रामदान आदि के सदृश में विचार करेंगे।



ଅଷ୍ଟମ ଅଧ୍ୟାୟ



ସମାଜ-ଦର୍ଶନ-୨
(କ୍ରାନ୍ତି-ଦର୍ଶନ)

समाज-दर्शन-२

क्रांति-दर्शन

१ (क) विषय-प्रवेश

व्यक्ति और समाज के कुछ स्थायी और शाश्वत तत्त्व होने हैं जिन्हें बदलने की कभी आवश्यकता नहीं पड़ती है। उनकी उपयोगिता सर्वकालीन होती है। सत्य और अहिंसा ऐसे मूल्य हैं जिनसे समाज को विलग नहीं किया जा सकता है—गाँधी और विनोबा का यह दृढ़ विश्वास है। ऐसे मूल्यों और सिद्धांतों का सातत्य (Continuity) रहता है। परंतु व्यक्ति और समाज की मना-बुक्तियों, जीवन पद्धतियों, चेतनाओं और सामाजिक मस्त्राओं की रचना को कभी-कभी हम पूर्ण जीवन के सिद्धांतों के अनुकूल नहीं पाते हैं। ऐसी स्थिति में समाज में व्यक्ति को व्यक्तिरूप, उसकी संस्कृति और सामाजिक परिस्थितियों में परिवर्तन लाना अनिवार्य हो जाता है—चाहे यह परिवर्तन मुघार के द्वारा हो अथवा पूर्णरूपेण तारकालिक स्थितियों के परिवर्तन से हो। यदि सामाजिक परिवर्तन आंशिक, अन्ततः और क्रमिक रूप से होता है तो इसे साधारण परिवर्तन कहते हैं जिसे 'विकास' या 'मुघार' शब्दों के आधार पर समझ सकते हैं। परंतु जब सामाजिक परिवर्तन चेतन रूप में, पूर्णरूपेण एकाएक कर दिया जाता है तो ऐसे परिवर्तन को क्रांति की संज्ञा दी जाती है। गाँधी और विनोबा के समाज परिवर्तन के सिद्धांतों में यद्यपि आंशिक रूप से कुछ भेद है फिर भी हम इन्हें मूलतः क्रांतिकारी परिवर्तन ही मानेंगे भले ही इनमें कुछ

1 "Changes take place either consciously or unconsciously, suddenly or gradually, thoroughly or partly. In the former case alone, it is called revolution. Otherwise it may be evolution or reform—as the case may be"—Singh, Dr. Ramjee, "Gandhian Approach to Social Revolution", Vidyarthi, L. P., (ed.) *Gandhi and Social Sciences* (New Delhi, Bookhive, 1970), (pp 63-71), p 63

मुधारवादी सत्त्व क्यों न हो। इस समन्वयवादी विचार भी कहा जा सकता है। अब हम एक एक कर गांधी और विनोबा के विचारों का अध्ययन करेंगे।

(ख) गांधी विचार

१ सामान्य विशेषताएँ गांधी-दर्शन में सबसे अधिक प्रमुखता उनके समाज-परिवर्तन के सिद्धांत को मिली है जिसने केवल भारत को ही नहो विश्व मानव को भी आकर्षित किया है। इनके सिद्धांत की यह विशेषता है कि यह समाज के किसी एक पहलु के परिवर्तन पर बल नहीं देकर, उसके समस्त पहलुओं के परिवर्तन पर बल देता है। किसी भी सामाजिक व्यवहार के मुख्यतः तीन पहलु होते हैं—व्यक्तित्व, समाज और सभ्यता। व्यक्तित्व का अर्थ है कि व्यक्ति सामाजिक जगत में अपने को किस प्रकार सवकित करता है। समाज से तारतम्य समाज के विभिन्न समुदायों और सस्थाओं के आपसी संबंध में है। जैसे जाति, वर्ग, मात्र, समुदाय इत्यादि। इसके अंतर्गत उन पद्धतियाँ का विचार आता है जिसके द्वारा आर्थिक राजनैतिक और सामाजिक समस्याएँ एक दूसरे के साथ व्यवहार करती हैं। सभ्यता से सांकेतिक तर्कों का बोध होता है जिसमें समाज के सदस्य भाग लेते हैं। यह मानव के चरम मूल्यों का पारिभाषित करता है तथा उचित अनुचित का सिद्धांत निरूपित करता है। इसके अंतर्गत धर्म और नीति सभी आ जाते हैं। फ्रायड व्यक्तित्व परिवर्तन पर बल देने हैं तो कार्ल मार्क्स समाज अर्थात् आर्थिक सस्थाओं के परिवर्तन पर। बुद्ध लोग ऐसे भी हैं, जैसे कलाकार, जिनका यह दावा है कि केवल मूल्य ही परिवर्तन हो जाने से अन्य सभी अर्थों में परिवर्तन हो जाता है। जो व्यक्तित्व-परिवर्तन पर बल देते हैं वे परिवर्तन के लिए शिक्षा और मनोचिकित्सा के लिए तर्क देते हैं, जो समाज-परिवर्तन पर बल देते हैं वे आर्थिक प्रगति, तकनीकी विकास और राजनैतिक रचना में परिवर्तन पर बल देते हैं तथा जो सामूहिक परिवर्तन पर बल देते हैं वे शिक्षा के द्वारा मूल्य परिवर्तन, समाचार-पत्र द्वारा विचार-परिवर्तन तथा धार्मिक और सांस्कृतिक आंदोलन को समाज-परिवर्तन का साधन मानते हैं।^१ परंतु ये सभी सिद्धांत एकान्ती हैं। समसामयिक विचारकों में काम्त्, मर्कियावेली, हेगल, शोपेनहावर, मार्क्स तथा फ्रायड—सभी के सिद्धांतों

1 Lakey, George, "Revolution Violent or non-violent", *Gandhi Marg*, (English) 15, 1 (January, 1971), pp 6-25, p 7

2 *Ibid*, pp 7-8

के द्वारा समाज के आशिक परिवर्तन पर ही प्रकाश पड़ता है। गांधी ने संपूर्ण समाज के खड-खड परिवर्तन पर बल दिया है जिसे उन्होंने सर्वोदय की सजा दी है। उनके अनुसार समाज खड-खड कर परिवर्तित नहीं होता।^१

गांधी के सिद्धांत की दूसरी विशेषता यह है कि इसमें समाज-परिवर्तन के लक्ष्य को पवित्रता के साथ-साथ साधन की पवित्रता का होना भी अनिवार्य है।^२ यह उनकी साधन-साध्य एकता के सिद्धांत का निष्कर्ष है। इसीलिए जहाँ काले मावसे उत्तम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए हिंसक साधन को दूर दे सकते हैं वहाँ गांधी समाज परिवर्तन के लिए अहिंसक और शांतिमय साधन को ही अपनाते हैं। इसीलिए इनका मार्ग 'अहिंसक क्रांति का मार्ग' (Non-violent Revolution) या जेम्स डब्लू डगलस के शब्दों में "नीरव-क्रांति"^३ (Revolution through Solitude) है।

तीसरी विशेषता इस सिद्धांत की है कि यह परिवर्तन की द्रुत प्रणाली^४ में विश्वास करता है। अर्थात् समाज-परिवर्तन में परिवर्तन का संचालक और परिवर्तन की विषयवस्तु (व्यक्ति, समाज, राज्य इत्यादि)—दो सत्य होते हैं। इसलिए वास्तविक परिवर्तन के लिए परिवर्तक और परिवर्त्य—दोनों में परिवर्तन होना चाहिए। गांधी ने अहिंसक प्रतिकार में सत्याग्रही और प्रतिपक्षी दोनों के हृदय-परिवर्तन की बात की है। दुर्भाग्यवश आधुनिक समाज में परिवर्तकों की सख्या में कमी नहीं है। परंतु ये अपने को शुद्ध करना नहीं

1 "Society cannot change in bits There has to be a mass revolution, a mass movement and a massive change".
—Narayan, Jayaprakash, "Gandhi and Social Revolution",
Gandhi Marg, 13, 4 (Oct, 1969) & 14, 1 (Jan, 1970), pp 5-15,
p 7

2 Gupta, S Das, "Gandhian Constructs for a new Society",
Gandhi Marg, 14 (Oct, 1970) pp 333-343, p 333

3 Douglass, James, W , "Revolution through Solitude",
Gandhi Marg 15, 4 (Oct, 1971), pp 253-260, p 259

४ चटर्जी, विश्वरूप, 'गांधी-दर्शन की दृष्टि से हृदय परिवर्तन' सिंह, रामजी, सप्तम आधुनिक युग में गांधी-विचार की सार्वकता, (भागलपुर विश्वविद्यालय, भागलपुर, १९६८), पृ० २९ ।

नैतिकता के पालन, स्वशासन तथा ऐस भ्रमाज पर बल देन हैं जो समता और स्वतंत्रता पर आधारित हो।¹ इसके अतिरिक्त विकेंद्रित समाज-व्यवस्था, लोक-नीति की स्थापना और नीचे से शक्ति के गुभारभ में दोनों का दृढ़ विश्वास है। परंतु इन समानताओं के आधार पर गांधी के विचार को अराजकतावादी विचार नहीं कह सकते। जहाँ अराजकतावादी विचारक मुख्यतः अनीश्वरवाद, बुद्धिवाद, प्रकृतिवाद, उद्धारवाद के समर्थक हैं तथा शोषक शोषित का भेद करते हैं², वहाँ गांधी का सिद्धांत धार्मिकता तथा निरपेक्ष नीति पर आधारित है।³ गांधी का, यौन, जाति धर्म का सघर्ष नहीं चाहते। वे सभी के बीच सहयोग देखते हैं। अराजकतावादियों की भांति तुरंत राज्य को समाप्त करना उनका उद्देश्य नहीं है।⁴ इसलिए श्रीमती वॉनटूर्राट गोपीनाथ धावन के इस विचार का ठीक ही खंडन करती हैं कि गांधी राजनैतिक अराजकतावादी थे।⁵

गांधी कार्ल मार्क्स के इस सिद्धांत का समर्थन करते हैं कि आर्थिक समानता के अभाव में रामराज्य की स्थापना नहीं हो सकती है।⁶ परंतु वे इस विचार में असहमत हैं कि आर्थिक समानता हिंसा या अहिंसा किसी भी साधन से लाई जाय। गांधी अहिंसक साधन के द्वारा ही परिवर्तन लाना चाहते हैं क्योंकि हिंसा के आधार पर कोई स्थायी परिवर्तन नहीं हो सकता।⁷

यह स्पष्ट है कि गांधी के समाज परिवर्तन के सिद्धांत को न तो समाजवादी सिद्धांत कह सकते हैं, न अराजकतावादी और न विकासवादी। वस्तुतः यह एक समन्वयवादी सिद्धांत है जिसमें उपर्युक्त वादों के उत्तम

1 Ostergaard, Geoffrey, & Currell, Melville, *The Gentle Anarchists* (Oxford, The Clarendon Press, 1971), p 33

2 *Ibid*, pp 37-43

3 *Ibid*, p 37.

4 *Ibid*, p 39.

5 Bondurant, J V, *The Conquest of Violence, Op cit*, p 172

6 Haryan, 1. 6 '47, p 172 & *Selections From Gandhi*—N K Bose, p. 212.

7 *Ibid*, p 172

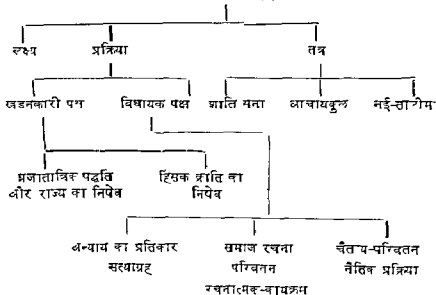
तत्त्व विद्यमान है। इसीलिए श्रीमती बॉनडूरट कहती है —“गांधी को अपने को यथास्थितिवादी, उदारवादी, समाजवादी या अराजकतावादी के रूप में वर्गीकृत करने का वैयं नहीं होगा। वे ये सभी थे और इनमें से कुछ भी नहीं थे। क्योंकि उन्होंने अपने गहरे क्रांतिकारी स्वरूप को कभी नहीं खोया।”^१ कुछ विचारकों का यह कहना कि गांधी परंपरावादी थे—भी गलत है। वस्तुतः उन्होंने अपने सिद्धांत में परंपरा और आधुनिकता का समन्वय रिया है।^२ अब हम इन विशेषताओं को सामने रखते हुए गांधी के सिद्धांत के विभिन्न पहलुओं पर एक-एक कर विचार करेंगे।

२ सिद्धांत-विभाजन विभिन्न पहलुओं पर विचार करने के पूर्व यह आवश्यक है कि हम अध्ययन की सुविधा के लिए उनका विभाजन कर लें। पहले हम संपूर्ण सिद्धांत का वर्गीकरण तीन वर्गों में कर सकते हैं—(१) समाज-परिवर्तन का लक्ष्य, (२) उमका तंत्र, और (३) उसकी प्रक्रिया। समाज-परिवर्तन की प्रक्रिया के अंतर्गत खडनकारी और विधायक दो प्रकार के विचार हैं। खडनकारी पक्ष में विशेष रूप से आधुनिक प्रजातांत्रिक पद्धति और अन्य हिंसक क्रांतियों की आलोचना का विचार है। विधायक पक्ष में मुख्य रूप से तीन सिद्धांत हैं (१) नैतिक साधनों से व्यक्ति के चैतन्य का परिवर्तन (२) रचनात्मक कार्यक्रम और सर्वोदय से समाज-रचना का परिवर्तन तथा (३) संस्योग्रह से सभी प्रकार के मतभेदों और संघर्षों का निराकरण। इन्हें हम आगे के पृष्ठ में सारणी के द्वारा इस प्रकार रख सकते हैं।

1 Gandhi would have had no patience with attempts to classify him as conservative, liberal, socialist or anarchist. He was all these and none of them for he never lost his profoundly revolutionary character"—Bondurant, *Conquest of Violence*, p 188

2 "Gandhi used the traditional to promote the novel, he re-interpreted tradition in such a way that revolutionary ideas, clothed in familiar expression were readily adopted and employed towards revolutionary ends. The traditional Indian and the modern Western both function within Gandhian Philosophy"—*Ibid*, p 105

समाज-परिवर्तन



१ समाज परिवर्तन का नक्ष्य

गांधी विचार जसा हम पहले देख चुके हैं कि गांधी अपने समय की स्थापित सामाजिक सस्यालो और उनको मान्यताओ से असतुष्ट थ। सर्वप्रथम, दक्षिण अफ्रिका में उन्हे रंगभेद-नीति, उपनिवेशवाद पूर्जावाद के शोषण और अत्याचार का बहुत अनुभव हुआ। फिर आधुनिक सभ्यता के नाम पर प्रजातंत्र, कानून, अग्रजी चिकित्सा, भारीमशीनी-सभ्यता के नाम पर उत्पीडन और शोषण में भी उनका हृदय कराह उठा था। इसी प्रकार भारतीय समाज की दुशाहल नीति शराबखोरी, जाति प्रथा, नारी के प्रति कठोर दृष्टि धर्म के नाम पर कर्मवादे अज्ञान और शोषण तथा अग्रजी शिक्षा से भी वे दुःख हो चुके थ। वर्तमान समाज में उन्हे व्यापक रूप से शोषण का दर्शन हुआ। उनके अनुसार शोषण का अर्थ केवल किसी को अपने अधिकारों से वंचित करना ही नहीं बल्कि चेतन रूप से उन प्रवृत्तियों और मापदंडों की स्थापना करना है जिससे समाज में सशक्यपूर्ण मूल्य को गौरव मिलता है। ऐम मूल्यों के कारण समाज में कलह, प्रतियोगिता, घृणा और पारायिक शक्तियों को बढ़ावा मिलता

है।^१ शोषण के अतर्गत व्यक्ति-व्यक्ति के बीच, व्यक्ति जीर समाज के बीच तथा समाज और समाज के बीच में चरनेवाले सभी प्रकार के शोषण आ जाते हैं।^२ गाँधी के समाज-परिवर्तन का लक्ष्य शोषण पर आधारित सस्याओ का उन्मूलन कर एक आदर्श समाज की रचना करना है। वे ऐसे समाज की स्थापना करना चाहते हैं जिसका आधार अहिंसा हो, जिसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता, समानता और गरिमा सुरक्षित हो तथा आपस में सभी के बीच प्रेम और सहयोग की भावना हो। इस अहिंसक समाज को उन्होंने सर्वोदय-समाज की संज्ञा दी। इस प्रकार गाँधी के समाज-परिवर्तन का लक्ष्य सर्वोदय समाज की स्थापना है, केवल अंग्रेजी सत्ता का उन्मूलन नहीं। श्री जयप्रकाश नारायण के शब्दों में—“सर्वोदय समाज उस समाज की कल्पना थी जिसे भारत ने स्वतंत्रता के २२ वर्षों के बाद भी प्राप्त नहीं किया है। यह वैश्व समाज की कल्पना थी जिसमें शोषण नहीं होगा, राज्य जितना हो सके कम-से-कम काय कर सकेगा और जनता अपनी सुरक्षा स्वयं करेगी। यह एक आत्म-नियंत्रित समाज होगा।”^३

गाँधी अपने जीवन में इस लक्ष्य को प्राप्त नहीं कर सके। राजनैतिक स्वतंत्रता तो मिली परन्तु सर्वोदय-समाज की स्थापना करना बाकी रहा।

विनोबा का दायित्व विनोबा के समाज-परिवर्तन का लक्ष्य गाँधी के इस अधूरे कार्य को पूरा करना है। गाँधी की भाँति ही वे वर्तमान समाज-व्यवस्था में लोक शक्ति के उदय की आशा नहीं करते। फिर भी वे गाँधी की भाँति वर्तमान समाज को “शोषणपूर्ण समाज” नहीं मान कर “अज्ञानी समाज” मानेंगे। इनकी भाषा सौम्य है। यह भी कहा जा सकता है कि इनके विचार अधिक सौम्य हैं। जबतक समाज की रचना अज्ञान पर आधारित होगी तबतक गाँधी का लक्ष्य पूरा नहीं हो सकता। अतएव विनोबा ने भी अज्ञान पर आधारित सभी सस्याओ का उन्मूलन समन्वयात्मक नीति के आधार पर करना चाहा। गाँधी के निधन के बाद शीघ्र ही मार्च में उन्होंने गाँधी के विचारों को समाज में कार्यान्वित करने के लिए सर्वोदय-समाज की स्थापना

1 Dasgupta, Sugat, “Gandhian Constructs for a new Society”, *Gandhi Marg*, 14, 4 (Oct, 1970), p 336

2 *Ibid*, p 336

3 *Gandhi Marg*, 13, 4 (Oct, 1969) & 14, 1 (Jan, 1970), p 5

की तथा सर्व नेवा सध को इसका यत्र बनाया। अतः गांधी और विनोबा दोनों के दृश्य समान हैं। परंतु गांधी ने सर्वोदय को एक दिशासूचक के रूप में स्वीकार किया था।¹ उसकी सुनिश्चित योजना वे नहीं दे पाये थे। वे केवल सत्य के साथ प्रयोग करते रहे। विनोबा ने सुनिश्चित योजना बनाकर सर्वोदय का कार्य भूदान, ग्रामदान के आधार पर शुरू किया। अब हम इन विचारकों की क्रांति की प्रक्रिया के मूलभूत सिद्धांतों का अवलोकन करें।

२ क्रांति की प्रक्रिया

विषय प्रवेश समाज-परिवर्तन की तीन प्रक्रियाएँ हो सकती हैं—हिंसा, कानून और कर्णा पर आधारित अहिंसक प्रक्रिया। गांधी और विनोबा हिंसक प्रक्रिया का तो विरुद्ध खडन करते ही हैं। कानून के विषय में भी उनकी शक़ाएँ हैं। जो जनता द्वारा जनहित के लिए कानून बनाये जाने के वे विरुद्ध नहीं हैं। उनके अनुसार परिवर्तन लाने की वास्तविक शक्ति न तो हिंसा में है और न कानून पर आधारित दब शक्ति में। समाज में स्वायत्ती और वास्तविक परिवर्तन अहिंसा, प्रेम और कर्णा के आधार पर ही लाया जा सकता है जिसे विनोबा ने तीसरी शक्ति कहा है।

(क) कर्ल

१ सामान्य अवलोकन अमरिक्न, रूसी, फ्रांसीसी, ब्रिटिश और चीनी क्रांतियों के पीछे हिंसा जुड़ी हुई है। अतएव कुछ लोग दस निष्कर्ष पर आये हैं कि हिंसा के बिना क्रांति ही ही नहीं सबसे है। परंतु गांधी इसकी आलोचना करते हैं। उनके अनुसार चाहे फ्रांस की राज्य-क्रांति हो या रूसी लाल-क्रांति, जहाँ तक उनमें अस्त्र और हिंसा का सहारा लिया गया वहाँ तक उस हम क्रांति की सजा नहीं दे सकन। किसी भी सच्ची क्रांति के लिए स्वतंत्रता समान रूप में सबके लिए बाध्यनीय है।² वास्तविक क्रांति तब होती है जब प्रत्येक व्यक्ति अपना स्वयं मालिक होता है।³ हिंसा के द्वारा लाये हुए

1 Dasgupta, Sugat, "Gandhian Constructs for a new Society", *Gandhi Marg* 14, 4 (Oct 1970), p 334

2 *Gandhi's correspondence with the Government*, (1942-44) (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 2nd Edn, 1945), p 173

3 *Ibid*, p 173.

परिवर्तन में व्यक्ति की स्वतंत्रता कायम नहीं रह सकती है। इतिहास हमें याद दिलाता है। उदाहरण के लिए फ्रांस की क्रांति में एक विनम्र राजा लुई सोलहवें के स्थान पर सशक्त नेपोलियन आये। इंग्लैंड में चार्ल्स प्रथम के स्थान पर क्रूर क्रामवेल जाय। रूस में जार के स्थान पर उनमें भी बठोर स्टालिन आये। इसी प्रकार जर्मनी और इटली जन्म देशों में भी समान घटनाएँ ही घटी। इन व्यक्तियों के हाथ में जनसाधारण की स्वतंत्रता पहले में भी अधिक खंडित हुई और जनता के हाथों में राज्य वही भी गही आया। इससे यह स्पष्ट है कि हिंसा के द्वारा व्यक्ति की स्वतंत्रता को सुरक्षित नहीं रखा जा सकता। हिंसा व्यक्ति की गरिमा और नैतिकता का आदर नहीं कर सकती। वही नैतिकता स्वायत्त-साधन की वस्तु बन जाती है। व्यक्तिगत स्वतंत्रता के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता है। राजनीतिक शक्ति ठगो और घूर्तों के हाथों में चली जाती है। इसीलिए गांधी ने कहा — 'एक सफल खूनी क्रांति का अर्थ है समूह के दुःखों में वृद्धि करना क्योंकि इसमें उनके लिए पराये का ही शासन रह जाता है।' परंतु अहिंसा में दुःख व्यक्ति भी बिना दुर्बलता का अनुभव किये भाग लेने हैं। अहिंसक क्रांति का अनिवार्य परिणाम सामूहिक रचना और संगठन है।^१ गांधी क्रांति के लिए जनता का सक्रिय सहयोग आवश्यक मानते थे। उनके अनुसार 'बहु आंदोलन जिसमें जनता सक्रिय रूप से भाग न ले जन समूह का कल्याण नहीं कर सकता।'^२

गांधी यह मानते थे कि हिंसा के वातावरण में क्रांति ही नहीं सकती। क्रांति के लिए व्यक्ति की स्वतंत्रता और सुधार की तत्परता अनिवार्य है। यदि समूह को बिना उनकी सुधार की आवश्यकता का ज्ञान कराये हम दबाव से उनमें परिवर्तन लाना चाहें तो इसके परिणामस्वरूप उनमें प्रतिहिंसा की प्रतिक्रिया होगी और वह हमारे की सहायता में प्रतिगोत्र लाने के लिए उताहरेगा।^३ कि इस प्रकार से हिंसा प्रतिहिंसा तथा परतंत्र का चक्र चलता रहा क्रांति नहीं हो सकेगी।

खूनी क्रांति और शोच युद्ध में विश्वास रखनेवालों का मकसद उदात्त है कि खूनी क्रांति बहुत ही तीव्र होती है। जत योने देर के लिए कष्ट ही क्यों

1 *Young India* 12 2 25 p 60

2 *Ibid* p 60

3 *Young India*, 12 2 25, p 60

4 *Young India* 2 1 '30 p 4

न उठाना पड़, यह अहिंसा में उत्तम है। अहिंसक क्रांति देर में होती है और उसमें बहुत दिनों तक धुंधुंधु कर दुःख भोगना पड़ता है। वर्षों दुःखों में रहने से यह उत्तम है।^१ परंतु मार्क्स की ने बहुत ही उत्तम ढंग से इस विचार का खंडन किया है।^२ उनके अनुसार माओ ने यह स्वयं स्वीकारा है कि चीन में उपनिवेशवाद के अंत कराने में एक सौ वर्षों का समय लगा और दस लाख व्यक्तियों की हत्या की गई।^३ माओ की अपनी क्रांति भी १९२७ में लेकर १९४९ तक अर्थात् २८ वर्षों तक चली। विपत्तनाम में द्वितीय विश्व महायुद्ध में ही हिंसा चर रही है और २५ वर्षों के बाद भी बाद स्पष्ट निर्णय नहीं हुआ। बल्कि हिंसा उग्रतम रूप धारण करती गई। वही प्रकार की बात फिगीपाइन और मलाया के साथ रही है। इस यह स्पष्ट है कि हिंसक क्रांति की शीघ्र सफलता एक भ्रम है। इसकी तुलना में अहिंसक क्रांति की सफलता की देर की सफलता नहीं बही जा सकती। इसलिए गांधी ने कहा— अहिंसक क्रांति सचमुच सौंदर्य क्रांति है।^४ यह सबसे उत्तम क्रांति है।^५ हिंसक क्रांति की तुलना में इसमें हत्या कम होती है, आर्थिक वस्तुओं का विनाश कम होता है जबकि हिंसक क्रांति में केवल योद्धाओं के अनुसार आर्थिक विकास को पीढ़ी पीछे पड़ जाता है।^६ अहिंसक क्रांति में हिंसक क्रांति की तुलना में प्रतिपक्षी के चातुर्य का परिणाम कम आता है जबकि हिंसक क्रांति में जान में हाथ घोंटा पड़ता है। इसी प्रकार अहिंसक क्रांति में समाज के मूल्यवान् तत्वों को कम खोना पड़ता है जिसमें पुनर्निर्माण में सुविधा होती है।^७ यदि क्रांति में समाज के विकास और पुनर्निर्माण का तत्त्व ही समाप्त हो जाय तो वह क्रांति किस काम की? अहिंसक क्रांति से एक प्रकार से हम शिक्षण मिलता है। हममें सत्य, न्याय और निस्वार्थता के लिए जीने की आदत हो जाती है और इनके लिए दुःख सहने की तत्परता रहती है। अंत जो कोई इसका उपयोग करता है वह लाभान्वित होता है। जाकर वास्कोव के अनुसार इसका द्वारा व्यक्ति को इस

1. *Gandhi Marg*, 15 1 (Jan 1971), p 12

2. *Ibid*, p 13

3. *Ibid*, p 12

4. *Gandhi, M K Young Inca*, 30 4 1945

5. *Ibid*, 29 10 31

6. *Gandhi Marg*, 15 1 (Jan 1971) p 12

7. *Ibid*, p 12

घात की शिक्षा मिलती है कि रचनात्मक अस्तव्यस्तता (Creative disorder) विध्वंसक अस्तव्यस्तता (Destructive disorder) से उत्तम है।^१

हिंसक क्रांति में केवल हिंसा की ही शिक्षा दी जाती है। परंतु जब स्वतंत्रता मिल जाती है तब भी शासकों के अन्याय से ज़ूमन की आवश्यकता पड़ती ही है। यदि उस समय भी जनता हिंसा में सलग्न हो जाय तो देश का क्या होगा? परंतु हिंसक क्रांति से जनता में अन्यायपूर्ण शासन के विरुद्ध उठने की एक शक्ति आ जाती है जिससे सत्तार के बिना शासन की बुराई का अन्त कर दिया जाता है।

यह स्पष्ट है कि खूनी क्रांति को समाज परिवर्तन को उत्तम प्रक्रिया नहीं मानी जा सकती। हिंसा के द्वारा जो क्रांति होती भी है वह पूर्ण क्रांति नहीं व्यापक क्रांति होती है।^२ पूर्ण क्रांति सरकार और संविधान का बदलन में नहीं, बल्कि समाज व्यवस्था के पुनर्निर्माण में आती है।^३ इसलिए गांधी और विनोबा ने हिंसक और खूनी क्रांति को समाज परिवर्तन के लिए अनुपयोगी सिद्ध किया। श्री जयप्रकाश नारायण इस 'पैलेम रीवोल्यूशन' मानते हैं 'सोशल रीवोल्यूशन' नहीं। इसका द्वारा क्रांति का ढोंग रचाकर जनता को अंधों में धूल डोकी जाती है। यह इस अर्थ में उचित है कि समाज की पुरानी व्यवस्था को उखाड़ फेंकती है परंतु जिस लक्ष्य के लिए क्रांति की जाती है उसमें यह असफल हो जाती है।^४ विनोबा ने सामाजिक और आर्थिक समस्या के

1 *Ibid* p 13

2 Singh Dr Ramjee "Gandhian Approach to Social Revolution", *Gandhi And Social Science*, *Op cit* pp 63 71.
p 69

3 *Ibid*, pp 63 71

4 'My conclusion after the study of violent revolution is that a violent revolution does bring about a revolution in the sense that it uproots the old social order and destroys it from its foundation. Therefore, it is looked upon a successful revolution. But it fails in achieving the objectives for which the revolution is made'—Narayan, Jayaprakash, "Gandhi And Social Revolution" *Gandhi Marg*, 13, 4 & 14, 1 (Oct 1969 & Jan 1970), p 11

समाधान के लिए अहिंसक आंदोलन—भूदान और धामदान का आंदोलन शुरू किया ।

(२) मार्क्सवादी व्याख्या गांधी के सामने मार्क्सवादो क्रांति की प्रक्रिया सबसे अधिक सुस्पष्ट थी । मार्क्स ने शास्त्रीय ढंग से संपूर्ण क्रांति का वर्णन किया है । उनकी क्रांति का आधार है—वर्ग संघर्ष और नैतिक-सापेक्षवाद का विनाश । उन्होंने कहा है कि जब तक का संपूर्ण समाज वर्ग-संघर्ष का इतिहास है । 'उत्पादन शक्ति' और उत्पादन साधनों में सदा से विरोध रहा है जिसके कारण मजदूर और पूंजीपति वर्गों के बीच संघर्ष चलता रहता है । जब संघर्ष हिंसात्मक रूप धारण कर लेता है तब क्रांति होती है । जब मजदूर वर्ग पूंजीपति पर विजय प्राप्त करता है और राज्य सत्ता अपने हाथों में लेता है तो क्रांति होती है ।^१ इस प्रकार मार्क्स और एंजिल्स ने सभी पूंजीपतियों के विरुद्ध हिंसा को क्रांति के लिए आवश्यक माना ।

परंतु गांधी के अनुसार हिंसा के आधार पर कोई स्थायी और सुदृढ़ समाज नहीं बन सकता है ।^२ वर्ग संघर्ष अनिवार्य नहीं है ।^३ मार्क्सवाद की प्रक्रिया में कहीं भी क्रांति का लक्षण दिखाई नहीं पड़ता । यदि मान लिया जाय कि मजदूर वर्ग के हाथ में शासन आने से क्रांति होगी तो यह कुछ वर्गों तक ही सीमित रहेगी, संपूर्ण जनता का तो इससे लाभ नहीं होगा । दूसरी बात यह कि यदि राज्य विहीन समाज की स्थापना मार्क्सवाद का उद्देश्य है तो फिर कुछ बाल तक केवल मजदूरों के हाथों में सत्ता सौंपने की क्या आवश्यकता है ? इसका अर्थ केवल प्रतिशोध के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं रह जाता है । फिर मार्क्सवाद उत्पादन के साधनों और राज्य-व्यवस्था—दोनों को सत्ता के हाथों में केंद्रित कर देना है । कहीं तो पूंजीवादी व्यवस्था का भी सार है । फिर अर्थ व्यवस्था और राजनीति में क्रांति कैसे आ सकती है ? इसमें क्रांति तो तभी आ सकती है जब सत्ता का विकेंद्रीकरण हो । मार्क्सवाद वस्तुतः व्यक्ति के विचार को केवल अर्थ और राज्य संगठन के ढाँचे में डाल देना चाहता है । परंतु क्रांति के लिए मानव के संपूर्ण मनोविज्ञान को समझना अनिवार्य है । जब तक संपूर्ण

1 Engels, F, *Dialectics of Nature*, p 405

2 "Nothing enduring can be built upon violence"—*Young India*, 15 11 28, p 381

3. "There is for me nothing like an inevitability of class conflict",—*Harijan*, 5 12 '36, p 338

विचारो, मूल्यों और सबधों में परिवर्तन नहीं होता तबतक क्रांति नहीं हो सकती। फिर मार्क्सवाद के प्रचार के लिए भी तो विचार प्रचार की आवश्यकता पड़ती ही है। मार्क्सवाद की यह मान्यता कि कब-उ समाज रचना में बाहरी परिवर्तन कर देने से क्रांति होगी—भ्रम है। पूर्ण क्रांति के लिए व्यक्ति को भी बदलना होगा, उसकी स्वतंत्रता को अभ्युत्थान रखना होगा और क्रांति की प्रक्रिया को बंधा नहीं रखकर उन्मुक्त रखना होगा। उसमें हर व्यक्ति का सहयोग होगा।

विनोबा ने भी गांधी की भांति साम्यवादी क्रांति को कटु आलोचना की। उनके अनुसार यह एक "आत्मतक निष्ठा"^१, "भासक्ति का विचार"^२ और "रचनाप्राही-क्रांति निष्ठा"^३ है। इसमें नैतिकता का आधार नहीं है। जिस प्रकार "माता की पगली ममता जो त्वरित परिणाम के चकर में पड़कर स्थायी परिणाम पर ध्यान^४ नहीं देती", उसी प्रकार हिंसक क्रांति भी दूरदृष्टि में काम नहीं करती। यह एक आत्मघातक सिद्धांत भी है क्योंकि यह बुद्धिपूर्वक हृदय परिवर्तन का विरोध नहीं कर सकता जो इस बात में स्पष्ट है कि मार्क्स के सिद्धांत को पढ़कर ही साम्यवादिया का हृदय-परिवर्तन हुआ।^५ साम्यवाद एक अथ ग जातिवादी गिद्धांत है जो हर गाँव प्रात और दश को टुकड़े-टुकड़े कर देता है पित्तम झगड़े चलते रहते हैं।^६ इनकी दृष्टि में पूंजीपति चोर तथा हिंसक ह परतु चोरी और हिंसा का प्रतिकार य चोरी और हिंसा के आधार पर ही करते हैं जिसमें चोरी और हिंसा घटन के बजाय बढ़ती है।^७ इसलिए महात्मा बुद्ध ने कहा है वैर को निर्द्वैरता से, क्रोध को अक्रोध से तथा घृणा को प्रेम से जीतो।^८ यह सत्त्व की प्रक्रिया है।

साम्यवाद परिवर्तन की प्रक्रिया के लिए लंबे चौड़े सघष का तत्त्वज्ञान बुनता है जिसमें कोई सार नहीं है। इसमें कोई कारीगरी नहीं बाजोगरी"

१ भावे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० २३०।

२ उपरिवत्, पृ० १२८।

३ उपरिवत्, पृ० १२६।

४ उपरिवत्, पृ० १३७।

५ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १२।

६ उपरिवत्, पृ० ६०।

७ उपरिवत्, पृ० ६३।

८ भावे, विनोबा धम्मपद, (वाराणसी, सर्व सेवासघ प्रकाशन, १०-१९, प्रथम

है। यह "योगिनी बाजे की दृष्टि है" जिम सघर्ष के सिवा दुनिया में कुछ सूझता ही नहीं है। शायद इनके लिए बच्चों का माँ के स्तन से दूध प्राप्त करना भी सघर्ष पर ही आचारित होगा।^१ वस्तुतः यह एक "आत्मगुण्य विचार है"^२ जिसमें व्यक्ति के स्वातंत्र्य का कोई स्थान ही नहीं रह जाता है। फिर ऐसे विचार से क्रांति कैसे हो सकती है? क्रांति एक मानसिक समस्या है जिसका समाधान विचार बदल कर^३ ही किया जा सकता है, जबरदस्ती नहीं। कोई भी सद्बिचार जबरदस्ती नहीं फँगाये जा सकते।^४

विनोबा यह स्वीकार करते हैं कि साम्यवादियों की दृष्टि भी कृष्णा की ही दृष्टि है। वे गरीबों मिटाना चाहते हैं। गरीबों के दुःख मिटाने की उनकी तीव्रता भी है। परंतु उनकी गृह्णी यह है कि वे इसके लिए हिंसा को साधन मानते हैं।^५ हिंसा से तो प्रतिहिंसा ही होती है, इसके कारण मनुष्यता का मूल्य और प्रतिष्ठा घटती है।^६ अतः क्रांति तभी हो सकती है जब इसके साम अहिंसा जुनी हो। हिंसा कभी भी बहुजन समाज का शस्त्र नहीं बन सकती है। यह तो "शस्त्र शास्त्र धनिक अल्पसंख्यायतन" पद्धति^७ है, जिसमें "जो हम हिंसा के आधार पर प्राप्त करते हैं उस शस्त्र या हिंसा के आधार पर सभालना पड़ता है।"^८ इतना ही नहीं शस्त्र धारण करने के लिए बहुसंख्या की अल्पसंख्याओं के पास शिक्षा के लिए जाना पड़ता है। उनकी स्वतंत्रता वहीं खंडित हो जाती है और सदैव उनका शोषण^९ होता रहता है।

विनोबा के अनुसार साम्यवादियों की योजना खतरनाक है।^{१०} इनकी योजना के अनुसार गृह्णे संपत्ति जमा करनी पड़ती है फिर उसे बराबर-बराबर बाँटना पड़ता है जो आर्थिक दृष्टि से एक बर्हगा कार्य है। ऐसी योजना में ममाज आवश्यकता से अधिक जटिल हो जाता है। संपत्ति के एक जगह संग्रह होने से विदेशी

१ भाव, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र, पृ० १२८।

२ उपरिबन्ध, पृ० १२९।

३ भाव, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ८१।

४ उपरिबन्ध, पृ० ८५।

५ भाव, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ४६।

६ उपरिबन्ध, पृ० ३४।

७ भाव, विनोबा, सर्वोदय-विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १६५।

८ उपरिबन्ध, पृ० १६५।

९ उपरिबन्ध, पृ० १६७।

१० उपरिबन्ध, पृ० १७८।

आक्रमण के समय पिनाश की सभावना भी बनी रहती है। अतः इस आर्थिक योजना को क्रांतिकारी नहीं कहा जा सकता।

साम्यवाद पूँजीवादी व्यवस्था की प्रतिक्रिया है। परंतु आश्चर्य तो यह है कि यह पूँजीवाद के चार सिद्धांतों—केंद्रीकरण, यत्र-पूजा, शस्त्र-निष्ठा और शोषण में से केवल शोषण को मिटाने का प्रयत्न करता है और बाकी तीन ज्यों-के-स्यों रह जाते हैं। फिर केंद्रीकरण, यत्र-पूजा तथा शस्त्र-पूजा की उन स्थिति में शोषण को भी दूर करना असंभव है। इस प्रकार विनोबा इस निष्कर्ष पर आते हैं कि साम्यवाद का बहुजन हित-वाद खोखला है। इसमें हितैक्य की दृष्टि नहीं हित-विरोध की दृष्टि है। यह समूह को “समत्वयुक्त और विवेक-शील दृष्टि”^१ लिखाने के बदले उन्हें आवेश में डालता है जहाँ क्रांति असंभव है।

विनोबा हिंसक और साम्यवादी क्रांति की आलोचना मूलतः गांधी के विचार के आधार पर ही करते हैं। क्रांति के लिए व्यक्ति की स्वतंत्रता, सहयोग, सत्ता और धन का विकेंद्रीकरण दोनों स्वीकार करते हैं। विचार-परिवर्तन को दोनों आवश्यक मानते हैं। केवल अंतर इतना ही है कि विनोबा ने शास्त्रीय और तार्किक ढंग में स्पष्ट व्याख्या के साथ गांधी के विचार को नये ढंग में रखा है जोर आर्थिक क्रांति पर अधिक बल दिया है। यदि गांधी जीवित रहते तो वे भी शायद यही करत।

(ख) कानून

समाज-परिवर्तन का दूसरा तरीका कानून, राज्य-सत्ता अथवा दंड-शक्ति है। परंतु प्रश्न है क्या सचमुच कानून और राज्य सत्ता के द्वारा समाज-परिवर्तन हो सकता है? गांधी जीर विनोबा न निरपेक्ष रूप से इसका निषेध तो नहीं किया है, परंतु इस के गौणत्व को स्वीकार किया है।

कानून के मुख्यतः दो कार्य हैं—एक समाज की तात्कालिक स्थिति में परिवर्तन लाना और दूसरा व्यक्ति का न्यायिक सुरक्षा प्रदान करना। गांधी अंग्रेजी राज्य सत्ता और कानून को भारत के हित में नहीं बल्कि अंग्रेजों के व्यापारिक हित में मानते थे। अतः उन्होंने उन अंग्रेजी कानूनों का विरोध किया जिनसे भारत की जनता का शोषण होता था। अतः उनके सामने यह प्रश्न ही नहीं था कि अंग्रेजी सत्ता कानून के द्वारा भारत में क्रांति लाने की कोशिश करेगी। परंतु उनके इस

कथन म कि राज्य एक संगठित हिंसा की सस्या है ' ' वास्तविक स्वराज्य व्यक्ति के सहयोग म होगा , यह सिद्ध होता है कि उन्ह यह दृढ विश्वास था कि कानून के द्वारा क्रान्ति नहीं हो सकता है । शायद इसीलिए स्वतंत्रता के बाद उन्होंने कांग्रेस का विघटन कर उस गैक-मवक-सघ मे परिणत करना चाहा । पराजि रूप स उन्होंने कहा भी था कि कानून तो एक दिशा सूचक है । मुख्य चीज है समाज की मान्यता नैतिकता और उमकी नई परिस्थितियो म आवश्यकता के पट्टान करन की शक्ति । उन्होंने हिंदू कानून के सबध म लिखा— स्मृतियो के प्रतिवधा के पान्न की शक्ति कानूनी मान्यता म अधिक सामाजिक मान्यता के कारण आती थी । स्मृतियो म भी हमलोगो की भांति परिवतन हुए थ, और उन्ह समाज शास्त्र की नद खाजो के साथ अभि-योजित किया गया था । बुद्धिमान राजा नद परिस्थितियो म कानून की नद व्याख्या प्राप्त कर गता था । अतएव स्मृति के वे शोक जा आपस मे आत्म विरोधी हैं अथवा हमारी नैतिक चतना के विरोधी हैं आसानी स तिरस्कृत किए जा सकते हैं ।^१ इस उद्धरण स यह स्पष्ट है कि सामाजिक चेतना और नैतिक चतना कानून की तुलना में मुख्य हैं । कानून इनकी दासी है । फिर यह कल्पना करना कि विना नैतिक और सामाजिक चेतना के विकास किए क्रान्ति होगी गलत है । हिंद स्वराज्य म तो उन्हान यह भी बतलाया कि क्वील गैक कानून के आधार पर न्याय दिलाने के बदल समाज को टुफड़े टुकड करते है ।^२ हाँ, कुछ इसके अपवाद अवश्य हैं । ऐसी स्थिति म कानून स न्याय पान की उम्मीद भी वकार है । यदि कानून के पीछे द शक्ति का बल है तो इसका पान्न भय स ही होगा और यदि वकालत स भय शक्ति भी समाप्त हो जाती है तो इसका पालन नहा होगा । इस प्रकार कानून जन मानस पर लपर स गाना जाता है । इसके द्वारा जनसमूह की आंतरिक चतना विकसित नहा होसी और आंतरिक चेतना के विकास के विना क्रान्ति ही नहा हो सकता ।

त्रिनोवा के गामदान आंदोलन म गांधी स भिन्न परिस्थिति है । अपना शासन है और जनता क प्रतिनिधि शासन म हैं । दश म न्याय व्यवस्था और

1 Gandhi M K. *The Law and the lawyers* (ed) Kher S B, (Ahmedabad Navajivan Publishing House, 1962), p 122

२ गाँधी महामा हिंद स्वराज्य (अ.३०) कालिका प्रमाद (नई दिल्ली सला साहित्य मंडल प्रकाशन, १९५८), पृ० ५४ ५७ ।

विकास के लिए वे उत्तरदायी हैं। अतः ऐसी परिस्थिति में यह ऐसा लगता है कि हम कानून और राज्य सत्ता के द्वारा देश की सभी समस्याओं का हल ढूँढ़ लेंगे। विनोबा कानून का विरोध नहीं करते। उनका इतना ही कहना है कि यदि बिना उचित वातावरण का निर्माण किए कानून बनता है तो उसमें समाज दो पक्षा में विभाजित हो जायगा और उनमें आपस में संघर्ष होगा।^१ फिर कानून का निर्माण भी तो कठिन परिस्थिति में ही होता है जिनका विरोध स्वाभाविक है।^२ अतः जब तक हम किसी विचार का अच्छी तरह से प्रचार नहीं करते, नैतिक वातावरण नहीं बनाते, तब तक कोई उत्तम कानून भी नहीं बन सकता है।^३ यदि राजसत्ता के द्वारा उत्तम कानून बन भी जाता है तो कोई जरूरी नहीं है कि उसका प्रभाव जनता पर पड़े ही। जनता का काम अपने विचार में चलता है।^४ माता कानून के आधार पर बच्चों को दूध नहीं पिलाती, कानून के कारण ही चोरी करना लोग बुरा नहीं मानते।^५ वस्तुतः ये सभी धर्म-भावना के कारण होते हैं। अतः धर्म-भावना के विकास किए बिना कोई मौलिक सामाजिक क्रांति संभव नहीं है। उदाहरणस्वरूप, बिहार में बंटाईदारी, सीलिंग, सूद, ब्रासगीर जमीन, विवाह और दहेज सब भी कानून पास तो हुए किंतु अभी तक उनका कार्यान्वयन नहीं हो सका है। भारतीय संविधान में अस्पृश्यता को कानून में गलत करार दिया गया है किंतु अभी भी अस्पृश्यता समाज में कायम है। उल्टे कई अंग्रेजों पर हरिजनों को जीवित जलाने की घटनाएँ भी घटी हैं। बिहार में भूमि-सुधार के तमाम कानूनों के बाद भी जो लोग बंटाई पर जमीन जोतने थे उनकी भी जमीन छीन ली गई और जो पुस्त-दर-पुस्त से किसी जमीन पर बस-वस उनका घर उजाड़कर उन्हें बहा से निष्कासित कर दिया गया। इसी प्रकार भूमि की हदबंदी का कानून बनेगा फिर उसका भी लोग कोई नुस्खा ढूँढ़ ही निकालेंगे। अधिक आमदनी वाले से कानून के द्वारा अधिक आयकर लेने की व्यवस्था की गई है। परंतु इसके द्वारा कौन डॉक्टरों, वकीलों और व्यापारियों पर क्या असर पड़ता है? इसके द्वारा तो कुछ ही समाज के लोग जिनकी आमदनी कागज पर निश्चित है, प्रभावित होते हैं। धनवान तो धनी बने ही रहते हैं, गरीब की गरीबी बनी ही रहती है, कुछ मध्यवर्गी लोग पीसे

१ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पूर्ववत्, पृ० ११२।

२ उपरिवत्, पृ० ११३।

३ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पूर्ववत्, पृ० ११०।

४ उपरिवत्, पृ० १२३।

५ उपरिवत्, पृ० १२३-१३४।

जाते हैं। इनसे जाहिर है कि कानून के द्वारा समाज-व्यवस्था में क्रांति नहीं लायी जा सकती है। श्री जयप्रकाश नारायण ने भी इस स्वीकार किया है।^१

विनोबा का यह कहना है कि कानून से जो चीज बनती है वह छोटी चीज बनती है। इसमें महान् चीज नहीं बन सकती।^२ समाज-परिवर्तन और क्रांति महान् कार्य है। वह इसके द्वारा कैसे संभव है? वास्तव में क्रांति जनमानस के हृदय में प्रवेश पाने से होती है।^३ इसलिए विनोबा भूमि के वितरण के लिए कानून का सहारा नहीं लेकर लोक शक्ति, दान शक्ति, प्रेम और करुणा की शक्ति का आवाहन करते हैं। उनका उद्देश्य यह है कि बिना कानून के भी ऐसी परिस्थिति का निर्माण किया जाय कि भू वितरण की समस्या अपने आप हल हो आय।^४ वे ऐसी परिस्थिति का निर्माण करना चाहते हैं जिसमें दंड शक्ति की जबरन ही नहीं पड़े।^५ वे साम्यवादियों की इस पद्धति की आलोचना करते हैं जहाँ परिवर्तन का काम शासन और कानून से आरंभ किया जाता है और व्यक्ति अपने परिवर्तन की वारी अंत में रखता है। सबमुक्त इसमें एक प्रकार की घूर्तता है। विनोबा इसमें भिन्न यह मानते हैं कि पहले परिवर्तन व्यक्ति को खुद के जीवन में करना चाहिए और इसकी समाप्ति सरकार या कानून से होनी चाहिए।^६ इस प्रक्रिया के द्वारा कानून पर रोक नहीं लगती है बल्कि इसके बनने में बंध मिलता है।^७ अंत परिवर्तन का मूल तत्त्व लोकमत है। कानून लोकमत पर मुहर के समान है।^८ उसका वास्तविक मूल्य नहीं।

विनोबा वस्तुतः यहाँ भी गांधी के विचार का ही स्पष्टीकरण नये सदर्थ में करते हैं। गांधी के समान ही वे कानून का समाज का विभाजक मानते हैं। गांधी ने भी लोकमत को राज्य और सरकार के नियंत्रण का सबसे प्रमुख

1 *Gandhi Marg* 13, 4 (Oct, 1969) & 14, 1 (Jan, 1970),

२ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ११२।

३ भावे, विनोबा, सर्वोदय विचार और स्वराज्य-शास्त्र, पृ० १०२।

४ उपरिबत्, पृ० १०२।

५ उपरिबत्, पृ० १००।

६ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १७।

७ उपरिबत्, पृ० १०४।

८ उपरिबत्, पृ० ११२।

साधन माना था और विनोबा भी यह स्वीकार करते हैं। यदि दोनों के विचारों में कहीं भेद है तो वह परिस्थिति का भेद है। एक कानून पर न्याय की दृष्टि से विशेष विचार करते हैं और उसके परिस्थिति के साथ परिवर्तन पर जोर देते हैं तो दूसरे इसपर विचार विधायक और विधान की दृष्टि से करते हैं तथा अच्छे कानून के निर्माण के लिए परिस्थिति के सुधार पर बल देते हैं। परंतु दोनों अंतिम रूप से यह स्वीकार करते हैं कि कानून, दंड और राज्य सत्ता से क्रांति नहीं होती।

(ग) करुणा

गांधी और विनोबा की क्रांति की प्रक्रिया सत्य, प्रेम और करुणा पर आधारित अहिंसक प्रक्रिया है। इनके अनुसार क्रांति रक्तपात, बर्ग संघर्ष और राज्य सत्ता के कानून में नहीं बल्कि जनसमूह के विचार और हृदय परिवर्तन से होती है। जब व्यक्ति की चेतना बदलती है, उसके मूल्य बदलते हैं तो फिर सामाजिक परिस्थिति का परिवर्तन हो जाता है। अतः क्रांति का आरंभ व्यक्ति से और इनकी पूर्णता समाज रचना परिवर्तन में होती है। इस प्रकार गांधी-वादी क्रांति का अर्थ दोहरी क्रांति है जिसमें अंतर बाह्य और मानवीय तथा सामाजिक दोनों प्रकार के परिवर्तन होने हैं।¹

इतिहास के दखने में पता चलता है कि अबतक समाज-परिवर्तन की दो ही प्रक्रियाएँ रही हैं—एक सत्ता और रहस्यवादियों की प्रक्रिया जिसमें व्यक्ति के नैतिक गुणों का विकास ही एकमात्र समाज बदलने का साधन रहा है और दूसरा बुद्धिवादियों की प्रक्रिया जो केवल समाज रचना को बदल कर समाज में परिवर्तन लाना चाहते हैं। गांधी अपने विचार में रहस्यवादियों और बुद्धिवादियों का आपस में सम्बन्ध करते हैं।² इनके अनुसार क्रांति में एक साथ दोनों प्रक्रियाएँ पायी जाती हैं। विनोबा ने इस क्रांति की नैतिक प्रक्रिया

1 Narayan, Jayaprakash, "Gandhi Vinoba and Bhoodan Movement", *Gandhi Marg*, 1, 4 (1960) pp 28-38, p 35

2. Singh Dr Ramjee, "The Change of Heart A Study in Gandhism", *Champa*, (Journal of Post graduate department of Phil., Bhagalpur University, 8 (12) 1965), p 17

कहा है।^१ सती और साम्यवादियों की प्रक्रिया नैतिक प्रक्रिया है।^२ अब हम आगे विचार करेंगे कि कठना की क्रांति के गति तत्त्व क्या हैं।

खंड ३ क्रांति के गति तत्त्व

अब प्रश्न है कि यदि व्यक्ति और समाज दोनों को एक साथ बदल कर क्रांति लायी जा सकती है तो फिर पहले की प्रक्रिया क्या होगी—व्यक्ति बदलने की या समाज बदलने की? अर्थात् क्रांति का गतिशास्त्र क्या होगा? यदि व्यक्ति को पहले बदलना है तो वह किस प्रक्रिया से सम्भव है? फिर समाज को कैसे बदला जा सकता है? इस सदर्भ में गांधी और विनोदा के विचारों को तीन धारणाओं के आधार पर समझा जा सकता है—व है हृदय-परिवर्तन, विचार परिवर्तन और स्थिति परिवर्तन के सिद्धांत।

(क) हृदय परिवर्तन व्यक्तित्व-परिवर्तन की दृष्टि से हृदय परिवर्तन का सिद्धांत विश्व सस्कृति की गांधी की अपनी मौलिक देन है। सामान्यतः हृदय-परिवर्तन का सबब उन सांवेगिक घटनाओं में है जो व्यक्ति के जीवन-दर्शन में एकाएक पूर्ण और सर्वांगीण परिवर्तन आ देती हैं।^३ रामकृष्ण के चरण-स्पर्श में नास्तिक स्वामी विवेकानन्द का वास्तविक में परिणत हो जाना एक प्रकार का हृदय परिवर्तन है। इसी प्रकार चंडाशोक का प्रियदर्शी अथाक्^४ में, डाकू अगुलीमाल का बोद्ध भिक्षु में, गान्धु वाल्मीकि का राम भक्त में, चवल के डाकूओं का विनोदा और जयप्रकाश के सामने आत्म समर्पण—य सारे हृदय परिवर्तन के उदाहरण हैं। मनोविज्ञान में हृदय-परिवर्तन को कई अर्थों में लिया गया है। सकीण अर्थ में हृदय-परिवर्तन का अर्थ है धार्मिक या ईश्वर विश्वास में परिवर्तन।^५ इस अर्थ में हमारे धार्मिक या ईश्वर सबधी विश्वास जो चेतना के दूर प्रदेशों में होत हैं केंद्रीय म्यान धारण कर लेते हैं और यह धार्मिक

१ भाव, विनोदा हृदय और साम्यवाद, पृ० १३।

२ उपरिबन्ध पृ० १३।

३ Singh Ramjee, 'The Change of Heart A Study in Gandhism', Champa, Op cit, p 8 (12) 1965, p 13

४ चटर्जी, विश्वबन्धु गांधी-दर्शन की दृष्टि से हृदय परिवर्तन 'आधुनिक युग में गांधी विचार की साधकता (सम्पा), मिड, रामना (भागलपुर विश्वविद्यालय भागलपुर गांधी शतवर्षिकी समिति १९६८) पृ० ३२।

५ Singh, Ramjee, 'Change of Heart A Study in Gandhism', Champa, 8 (12) 1965, p 13

लक्ष्य^१ हमें स्वाभाविक रूप से शक्तिपुत्र प्रदान करता है। प्रो० लियूवा हृदय परिवर्तन में ईश्वर विश्वास के बदले नैतिक विश्वास की चर्चा करते हैं।^२ जे० बी० प्राट के लिए यह एक प्राकृतिक मानवीय घटना है जो जति प्राकृतिक हस्तक्षेपों से तथा ईश्वरीय पूर्व आस्थाओं में स्वतंत्र है।^३ इन अर्थों से यह प्रकट होता है कि मनोविज्ञान में हृदय परिवर्तन (Conversion) एक-पक्षीय तथा वैयक्तिक घटना है। गांधी के हृदय परिवर्तन का सिद्धांत इनमें भिन्न है। आधुनिक राजनीति दवाओं और विद्युत् की मार तथा अन्य उपायों से मस्तिष्क शोधन (Brain Washing) भी करती है। किंतु गांधी का हृदय-परिवर्तन मस्तिष्क शोधन से भिन्न है। जहाँ मस्तिष्क-शोधन में व्यक्त के सामने कोई स्वतंत्रता नहीं रहती है वहाँ हृदय परिवर्तन में व्यक्ति बदलने के लिए स्वतंत्र रहता है।^४ इसी प्रकार इस क्रिया में चिंतन के माय भावावेग और क्रिया का समावेश होता है^५ क्योंकि जबतक संपूर्ण मूल्य बोध, दर्शन, आस्था और आचरण नहीं बदलता तबतक स्थायी रूप में हृदय परिवर्तन नहीं होता है। यह क्रिया फ्रायड के व्यक्तित्व परिवर्तन के सिद्धांत में भी भिन्न है। फ्रायड के अनुसार अंतरात्मा या विवेक के द्वारा वह के ऊपर दमन किया जाता है। मानस परिवर्तन में इसी विवेक के दमन को शिथिल कर दिया जाता है। परंतु गांधी के हृदय-परिवर्तन के सिद्धांत में विवेक का शिथिलीकरण नहीं बल्कि उस मुहड़ किया जाता है।^६ फ्रायड के सिद्धांत में मानस-परिवर्तन मानसिक दृष्टि से छुग व्यक्ति का किया जाता है परंतु गांधी का हृदय-परिवर्तन स्वस्थ-मानस की घटना है।

1 James W. *Varieties of Religious Experience*, (The Modern Library Series), p. 193

2 Leuba, C. I. "Studies in the Psychology of Religious Phenomenon" *American Journal of Psychology*, VII 1896, p. 309

3 Pratt, I. B. *The Religious Consciousness*, (Macmillan, 1920), p. 128

४ चर्जी, टा० विश्वबन्धु 'गांधी दर्शन की दृष्टि से हृदय परिवर्तन आधुनिक युग में गांधी विचार की सार्वकता, (सपा०) डॉ० रामजी सिंह, पूर्ववत् पृ० ३३।

५ उपरिवत्, पृ० ३३।

६ उपरिवत्, पृ० ३३।

गांधी हृदय-परिवर्तन के द्वितीय प्रणाली (diadic method) में विश्वास करते हैं। अर्थात् इस प्रणाली में परिवर्तक और परिवर्तित—दोनों का हृदय-परिवर्तन होता है। साथ-ही-साथ यह केवल वैयक्तिक जीवन के परिवर्तन की ही प्रणाली नहीं है बल्कि समूह का भी परिवर्तन इस प्रक्रिया के द्वारा होता है।¹ गांधी ने विशेष रूप से इस प्रणाली का प्रयोग समूह के लिए ही किया था। इस प्रणाली के द्वारा जन-मानस में आमूल परिवर्तनशाक्ति, अहिंसा, प्रेम तथा आत्म-पीडन के द्वारा लाया जाता है जिसे सत्याग्रह की प्रणाली भी कहते हैं। उन्होंने कहा है—“सत्याग्रह एक हृदय परिवर्तन की प्रक्रिया है। मैं इस बात के लिए पूर्ण आश्वस्त हूँ कि सुधारक अपने-अपने मतों को समूह पर लादने की कोशिश नहीं करते हैं। वे हृदय को छूने की कोशिश करते हैं।”² अतः हृदय परिवर्तन की प्रणाली दूसरे के हृदय को सस्पृश कर बदलने की प्रणाली है। समस्या केवल इतनी ही है कि हम वीस हतथी के तारों को झट्ट कर दें ताकि उसस कण्ठा का संगीत बूट सके।

मनोविज्ञान भावों और मूवमेंट की बात करता है परंतु हृदय नामक किसी मानसिक यंत्र में विश्वास नहीं करता। ज्ञान की प्रणाली की इतिथी मस्तिष्क या बुद्धि की क्रियाओं में ही देखी जाती है। अतः विज्ञान को ‘हृदय’ की बात थोड़ी अजनबी जैसी लगती। परंतु हम ज्ञान-भीमामा के अध्याय में कह आए हैं कि उपनिषद् और गीता में मस्तिष्क के बाद हृदय का स्थान आता है जो एक सिरे से बुद्धि से तथा दूसरे सिरे से आत्मा के समीप होता है। गांधी और विनोबा इसी सिद्धांत के आधार पर हृदय-परिवर्तन की बात करते हैं। हृदय को सस्पृश करने की दो पद्धतियाँ हो सकती हैं—एक बौद्धिक चिंतन,

1 Chatterjee, B B, "Gandhian Concept of Change of Heart" (unpublished material, manuscript) P 1

2 "Satyagraha is a process of conversion The reformer, I am sure, does not force their views upon the community, he strives to touch his heart Outside force must not interfere with the love forces" Gandhi Young India, Jan 19, 1921 Quoted in B B Chatterjee's "Gandhian Concept of Change of Heart", (Unpublished material available at Gandhian Institute of Studies, Rajghat Varanasi)

मानन और आचरण की अनवरत प्रक्रियाओं के द्वारा विचार को भावना का रूप देना और दूसरा आत्म-पीडन के द्वारा प्रतिपक्षी के ऊपर प्रेम का अद्भुत चमत्कार प्रकट करना है।^१ अर्थात् सत्याग्रही आत्म पीडन न दूसरे के हृदय को सस्पर्श करता है। पहली पद्धति का सबंध विशेष रूप से वैयक्तिक जीवन में हृदय परिवर्तन से है और सामाजिक जीवन में इसका माध्यम विचार का प्रचार है जिसके कारण मानव समाज की वास्तुएँ लची जवधि के बाद बदलती हैं। विनोबा का भुक्ताव एक ऋषि और प्रखर बुद्धिवादी हीन के नाते हृदय परिवर्तन की इसी पद्धति की ओर है। गांधी का भुक्ताव एक मा के हृदय होने के कारण दूसरी पद्धति की ओर है।^२ एरिक इकॉसन ने गांधी के व्यक्तित्व का मनोविश्लेषण करते हुए यह बतलाया है कि उनके अचेतन मन में मातृत्व-भावना है, जिसका विकास उनके संपूर्ण जीवन में हुआ है।^३ यह उनके (गांधी) इस कथन से सिद्ध होता है—“मैं इस मौलिक निष्कर्ष पर आया हूँ कि यदि आप कुछ महत्त्वपूर्ण काम करना चाहते हैं तो केवल बुद्धि को ही सतुष्टि नहीं करें, हृदय को भी द्रवित करें। बुद्धि की पहुँच विशेष रूप से सस्पर्श तक रहती है। परंतु आत्म पीडन के द्वारा हृदय में प्रवेश किया जाता है।” आगे भी कहा है—“अहिंसा अपनी गतिशील अवस्था में चतन दुःख भोग है। यह अन्यायियों की दृष्टियों के विरुद्ध छेदन करने की क्रिया है।^४ इसीलिए धीमती जॉन बॉनडूरान्ट ने कहा है कि सत्याग्रह में आत्म-पीडन नैतिक दबाव

1 Kinn, N G S, "Techniques and Tools of Gandhian Revolutions" *Gandhi: Marg*, 15: 2 (April, 1971) pp 114-130, p 121

2 Erikson, Erik H, *Gandhi's Truth on the surface of Militant non violence*, p 404

3 Gandhi, M K, *Young India*, 15: 11 '28, p 381

4 "Non-violence in its dynamic condition means conscious suffering. It does not mean submission to the will of evil doer, but it means the pitting of one's whole soul against the will of the tyrant" Gandhi, M K, *Young India*, 8: 11 1920

परिवर्तन नहीं। यह मात्र सत्याग्रही के असाधारण चमत्कार का परिणाम नहीं।

विनोबा गांधी की भाँति हृदय परिवर्तन के आधार पर क्रांति चाहते हैं। परंतु गांधी के हृदय-परिवर्तन के सिद्धांत से उनका सिद्धांत कुछ विक्सित मानूम पड़ता है। गांधी का 'आत्म-पीडन विनोबा के आचार और विचार में सूक्ष्म और सौम्य रूप में प्रकट होता है। यह ठीक है कि सामाजिक सतुलन के लिए तथा हृदय परिवर्तन के लिए इन्होंने तपस्या की बात की है परंतु प्रकट आत्म-पीडन की नहीं। स्वतंत्रता के बाद काँग्रेस सरकार ने अनेक गलत कदम उठाए जिसे विनोबा ने बौद्धिक धरातल पर स्वीकार भी किया। परंतु उन्होंने स्वयं उदात्त उनकी शांति सेना ने अंधवाद छोड़कर इस रोकन के लिए कोई आत्म-पीडन पर आधारित कदम नहीं उठाया। यहाँ तक कि इन्होंने अपने सत्याग्रह के सिद्धांत में प्रतिस्वकार के बदले 'सहकार' की बात की है।^१ उन्होंने गांधी की पद्धति विशेष की एक प्रकार की निषेधात्मक पद्धति तथा दबाव पर आधारित पद्धति बतलाया है।^२ अतएव इनके अनुसार हृदय-परिवर्तन भावात्मक प्रेम और सहयोग के आधार पर होता है जो अधिक प्रभावोत्पादक होता है। काँग्रेस सरकार के साथ विनोबा का संघर्ष भी यही रहा। वे हृदय परिवर्तन की सौम्य और सूक्ष्म पद्धति में विश्वास करते हैं। उग्र और स्थूल पद्धति में नहीं। इनसे भिन्न थी जयप्रकाश नारायण हृदय-परिवर्तन की उग्र और स्थूल पद्धति में भी विश्वास करते हैं। इसीलिए उन्होंने १९५४ के बिहार आंदोलन में धैर्य, उपवास, बंध इत्यादि का सहारा लिया जिसमें उन्हें पुत्रिस की लाठी खानी पड़ी।

परंतु प्रश्न है कि प्रेम और सहकार पर आधारित प्रक्रिया का स्वरूप क्या है? विनोबा की प्रक्रिया वैचारिक प्रक्रिया है। हृदय-परिवर्तन के लिए प्रतिपक्षी के सामने विचार रखे जाते हैं, साथ-ही-साथ उनके कार्यों में सहयोग दिया जाता है। धीरे-धीरे जब वह विचार बुद्धि के धरातल में आगे जाकर हृदय के धरातल पर पहुँचता है, तो हमारे विचार तो बदल ही जाते हैं, हमारी आस्थाएँ भी बदल जाती हैं। इसी को हृदय-परिवर्तन कहते हैं। इसी कारण विनोबा साम्यवादी विचारकों में हृदय-परिवर्तन होने देखत हैं क्योंकि वे

१ भावे, विनोबा, विनोबा चिंतन, ३४-३५ (नवम्बर-दिसम्बर, १९५८),

पृ० ४९३

२ उपरिबद्ध, पृ० ४५९

३. उपरिबद्ध, पृ० ४६०

साम्यवादी क्रूर हिंसा की पद्धति में विश्वास करते हैं उन साम्यवादी के नेता नम्बूदरीपाद उनके 'ग्रामदान' के कार्यक्रम का समर्थन करते हैं।^१ ह्यी नेता क्रूशेव^२ का कृपा के प्रश्न पर अपनी जहाजी बेग को लौटा उना उनके लिए हृदय-परिवर्तन की घटना है। यदि हिंसा में हठ आस्था होती तो क्रूशेव अमेरिका के साथ शक्ति-परीक्षण करके विश्वयुद्ध छेड़ सकता था। परंतु उसे हिंसा आत्मघातक और निस्सार मासूम हुई। यह एक प्रकार से उनकी आस्था का बदलना है। इस प्रकार आस्था बदलने की क्रिया हृदय-परिवर्तन की त्रिया है जो शांति और सहयोग के वातावरण पर जाधित है।

जो साम्यवादी यह मानते हैं कि मानव का हृदय-परिवर्तन नहीं होता- उसका उत्तर देने हुए विनोबा कहते हैं कि यह विश्वास गलत मनोविज्ञान पर आधारित है। यदि हम मानते हैं कि हृदय परिवर्तन नहीं होता है, तो इसका अर्थ यह है कि हम मानव स्वभाव की जड़ता^३ को स्वीकार कर लते हैं जो गलत है। उनके अनुसार मानव स्वभाव परिवर्तनशील और विकासशील है। अतः हृदय-परिवर्तन स्वाभाविक है।

हृदय-परिवर्तन के लिए विनोबा आरमशुद्धि पर विशेष बल देते हैं। इसीलिए उन्होंने हृदय परिवर्तन के कार्य के रूप में शुद्धि^४ का कार्य उठाया और उसने लिए गीता प्रवचन^५ का अध्ययन-मनन आवश्यक समझा। उनकी यह धारणा है कि हृदय-परिवर्तन मोहप्रस्तो का हीता^६ है और यह कार्य सत ही कर सकत हैं।^७ सत अपनी आत्मा की शुद्धि की पराकाष्ठा पर होने हैं। अतः किसी के हृदय-परिवर्तन के लिए उन्हें कुछ कहने की भी आवश्यकता नहीं पडती। उनका मात्र उपस्त्रिति और उनका नाम ही हृदय परिवर्तन के लिए पर्याप्त है।^८ यह विचार उन्होंने सूक्ष्म कर्मयोग के रूप में बतनाया है। उनके अनुसार

1 *Bhoodan*, (English Weekly from Wardha), March 19,

1958

२ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० ७२।

३ भूदान यज्ञ, बिहार, (हिंदी साप्ताहिक पत्र), ५ जनवरी, १९५४ देखें।

४ भावे, विनोबा सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १००-१०१।

५ उपरिवत्, पृ० १०१।

६ भूदान यज्ञ बिहार, २ जुलाई, १९५४ और सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १०२।

७ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १००।

८ भावे, विनोबा, गीता-प्रवचन, पृ० ६७।

संन्यासी कुछ भी नहीं करता हुआ सब कुछ करता है।' अर्थात् उसकी आत्म-शुद्धि ही दूसरे को काफी प्रेरित करती है और वह भी अपने आचरण में शुद्ध होने का प्रयत्न करता है। शायद इसीलिए हृदय परिवर्तन के लिए विनोबा आत्मशुद्धि और परिश्रम की पवित्रता पर काफी बल देते हैं। जिसने उनसे एक बार पूछा 'क्या उनके आदोशन में सबका हृदय परिवर्तन हो जायगा?' तो उन्होंने इमवा उत्तर दिया 'मरा शब्द नहीं बल्कि परिस्थिति की विवशता उसके हृदय को बदलेगी। कुछ व्यक्ति ऐसे होंगे जो परिस्थिति के इशारे की समझ लेंगे, कुछ वातावरण के द्वारा प्रभावित होंगे और कुछ को याद होकर बदली हुई परिस्थितियों में बदलना पड़ेगा।'^१ अतः हृदय परिवर्तन के लिए जितनी आवश्यकता पड़े, वही या पीडा सहन की नहीं है उतनी ही आवश्यकता हृदय शुद्धि की है। इसी आधार पर विनोबा ने एक प्रवचन में कहा कि जब व सूक्ष्म कर्मयोग में प्रवेश नही किया थ काफी भाषण करते थे, प्रचार करते थे और घूमते थ तो ग्रामदान की आनुपातिक सख्या कम थी। परंतु जब व सूक्ष्म में प्रवेश किये तो इसकी सख्या बढ़ गई।^२ इन सारी बातों से यह स्पष्ट होता है कि विनोबा हृदय परिवर्तन के लिए आत्म शुद्धि के विचार की ही प्रधानता देने हैं। गांधी में भी आत्मशुद्धि का विचार था, परंतु इसके साथ-साथ उनमें कुछ दबाव, चाहे नैतिक दबाव ही क्यों न हो, विद्यमान था। गांधी की तुलना में विनोबा की पद्धति वैचारिक दृष्टि से बहुत ही ऊँची तथा व्यापक है। अतः यह अधिक आदर्शत्मक है। परंतु व्यावहारिक या आदोऽनात्मक दृष्टि से शायद गांधी की तुलना में कुछ कम प्रभावोत्पादन है। आदोऽन के लिए कुछ चमत्कार चाहिए ही फिर शुद्धिकरण के माध्यम के रूप में आत्म शुद्धि के साथ ही साथ सामाजिक बुराइयों की शुद्धि का भी सक्रिय अहिंसक परंतु प्रतिरोधक मार्ग ढूँढना ही होगा। कदम मीठी ओपधि से ही ताप नहीं उतरता। कभी-कभी ज्वर की तीव्रता में कच्ची ओपधि का भी संवन करना आवश्यक हो जाता है। गांधी की आत्म-पीडन

१ उपरिबन्ध १० ६६।

२ Majumdar, Dharendra, Bhodan Yagya *The Great Challenge of the Age*, (Varanasi, Bhodan Samiti, 1954) p 40

३ सितम्बर, १९६७ में पूना लक्ष्मी शारायण पुरी में एक प्रवचन में उन्होंने कहा (लेखक की व्यक्तिगत टायरी से)।

की पद्धति जादृशतिक के साथ साथ व्यावहारिक भी है । सच तो यह है कि अबतक गांधी और विनोबा म ने किसी ने हृदय-परिवर्तन का पूण शास्त्र नहीं बनाया है । जो बना है वह अभी अधूरा है ।

(ख) विचार परिवर्तन हृदय परिवर्तन की पहली आवश्यक भूमिका है विचार परिवर्तन । विचार-परिवर्तन के कारण ही मनुष्य का हृदय-परिवर्तन होता है अतएव करुणा के द्वारा क्रांति लाने के लिए गांधी और विनोबा ने विचार-परिवर्तन को आवश्यक समझा । विश्व मे जितनी भी क्रांतिया हुई ह चाहे वे हिंसक हा या अहिंसक, उनक पीछे विचार और विचार मंत्र का पबल हाय रहा है । साम्यवादी क्रांति म भी कार्ग माकम के विचार का ही प्रभाव रहा है । गांधीवाद म हृदय परिवर्तन की प्रक्रिया क साथ-ही-साथ पूरक^१ प्रक्रिया के रूप म विचार परिवर्तन की क्रिया चलती है ।

गांधी सामाजिक क्रांति लाने के लिए जनमत का निर्माण करना आवश्यक समझते थे । उनके अनुसार सभी प्रकार के शोषण^२ और असमानताओं^३ का मूल अन्धान है । यदि गरीबों का इस बात की शिक्षा दी जाए कि आर्थिक मामलों म उनके शोषण का आधार पू जीपति के साथ सहयोग करना है,^४ असहयोग स ही उनक शोषण का अंत ही सकता है तो फिर क्रांति मे कोई देर नहीं लगगी । अत समूह को अपनी शक्ति का ज्ञान करवाना गांधी क्रांति के लिए आवश्यक मानने थ । परंतु यह काम हृदय-परिवर्तन की प्रक्रिया स नहीं विचार परिवर्तन की प्रक्रिया से होगा । विचार-परिवर्तन के लिए गांधी ने जनक माध्यम अपनाए—जने प्राथना सभा म भाषण पत्रिका वा प्रकाशन, ग्राम रचना का कार्यक्रम इत्यादि । फिर उनने अनेक प्रश्न पूछे जाते थ और उनका वे तर्कसगत उत्तर देने थे । अनुभव के आधार पर कार्य करना और युक्ति के आधार पर लोगों का समझाना—ये दोनों कार्य वे करते थ । उन्होंने कहा भी था कि जबतक किसी को उनकी बात मस्तिष्क और हृदय को तुष्ट नहीं करे

1 Singh, Ramjee "The Change of Heart A Study in Gandhism", p 17 *Clampa*, 8, (12) 1965, p 17

2 *Ib d* 28 7 40, p 326

3 *Ibid* 2 8 '42, p 249

4 *Young India* 26 11 '31, p 369

तबतक वह उनके विचार को नहीं माने !^१ किसी भी क्रांति का स्थायी आधार विचार परिवर्तन ही है ।

गांधी की भाँति विनोबा ने भी अपने आंदोलन में विचार परिवर्तन की क्रिया की प्राथमिकता दी है । जिस प्रकार मुकरांत ने ज्ञान के क्षेत्र में प्रत्यय का सिद्धांत दिया और पेट्रो ने उसे स्वीकार कर उसको तात्त्विक स्वरूप प्रदान किया, उसी प्रकार विनोबा ने गांधी के विचार परिवर्तन के सिद्धांत को दार्शनिक आधार दिया है । एक जगह वे कहते हैं—“विचार मानव जीवन की बुनियाद है । विचारों की प्रेरणा मानव जीवन को उत्सफूर्त करती है । मनुष्य का शारीरिक जीवन तो चलता ही है किंतु उसका जो उत्थान होता है, उसके पीछे भी विचार रहता है । विचार के कारण ही आंदोलन होते हैं, जोश-निर्माण होता और नया जीवन बनता है । तब समाज रचना बदलती है, जीवन का ढाँचा बदलता है । मनुष्य को विचार ही तानस देता है - बुनियाद विचार की ही होती है उसी पर जीवन की इमारत खड़ी होती है ।”^२ जब विचार ही मानव जीवन का मूल तत्व है, तो क्रांति के लिए इसका प्रचार आवश्यक है । अतः विनोबा अपने कार्यक्रम में सर्वोदय तत्त्वज्ञान का प्रचार भी करते हैं^३ तथा अपन कार्यक्रमों का सर्वोदय की पुस्तकों की त्रिको तथा गीता प्रवचन को घर घर तक पहुँचाने का आदेश देते हैं ।^४ विचार प्रचार की दृष्टि में ही उन्होंने अपने आंदोलन में पद जात्रा को चुना ।^५ जिसके द्वारा उन्हें भारत की अदिक से अदिक प्रामाण जनता में मित्रों का अवसर मिला । फिर गांधी की भाँति ही विनोबा विचार प्रसार के लिए पत्रिका पुस्तक, प्रवचन, ग्रामदान कार्यक्रम देश के भिन्न भिन्न भागों में आगम निर्माण आदि का सहारा लेते हैं ।

विनोबा यह मानते हैं कि विचार-परिवर्तन के द्वारा ही मानव के नैतिक मूल्यों में परिवर्तन लाया जा सकता है जिसके बिना क्रांति संभव नहीं है ।^६ साम्यवाद का मुख्य उद्देश्य नैतिक मूल्यों में परिवर्तन लाना है ।^७ उनका यह

१ हरिजन, १५-७-३९

२ भावे विनोबा, लोकनीति, पृ० १२

३ भावे, विनोबा सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १००

४ भावे, विनोबा, विनोबा चिंतन, ३ (अप्रैल, १९६६), पृ० १४

५ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १०१ ।

६ उपरिबन्ध, पृ० ३८-३९ ।

७ उपरिबन्ध, पृ० ३८-३९ ।

भी विश्वास है कि विचार-परिवर्तन या धर्म प्रचार का काय राज्य-सत्ता से सम्भव नहीं है।^१ यह काय राज्य और सरकार से अलग रहने वाला के द्वारा ही हो सकता है। राज्य के हाथ में विचार-प्रचार और धर्म के काय देन से वास्तव में विचार और धर्म ही समाप्त हो जाते हैं। इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि जब-जब राज्य ने धर्म और विचार प्रचार का काय अपने हाथों लिया तब तब काशी खून-खराबिया हुई और उपनिवेशवाद को बल मिला। प्रजातांत्रिक राज्य व्यवस्था में भी सरकार विचार का प्रचार अपनी सत्ता की दृष्टि से ही करती है। अतएव विनोबा का कहना है कि स्वतंत्र सत्ता के द्वारा सही ज्ञान का प्रचार कर सरकार के द्वारा समूह को बदलने के बदले लोगों के द्वारा सरकार के बदलने का प्रयत्न होना चाहिए।^२ तभी समाज में सर्वांगीण क्रांति आ सकती है।

(ग) स्थिति परिवर्तन हृदय और विचार परिवर्तन के द्वारा मनुष्य के संपूर्ण जीवन में परिवर्तन हो जाता है। जब समाज में प्रत्येक व्यक्ति का जीवन परिवर्तित हो जाता है तो सामाजिक परिस्थिति का परिवर्तन स्वाभाविक है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि इस परिस्थिति अपने आप बदल जाती है और समाज रचना में परिवर्तन हो जाता है। वस्तुतः समाज रचना में परिवर्तन कर्म की अलग से आवश्यकता पड़ती है। हृदय परिवर्तन और विचार-परिवर्तन एक प्रकार में स्थिति-परिवर्तन की आवश्यक भूमिकाएँ हैं। स्थिति परिवर्तन इन दोनों से भिन्न प्रक्रिया है। प्रेम पीना तथा तप से व्यक्ति और समुदाय में हृदय-परिवर्तन कर दिया जा सकता है परन्तु इसमें संपूर्ण समाज का हृदय परिवर्तन नहीं हो सकता।^३ इसी प्रकार शिक्षा और अन्य माध्यमों में विचार में क्रांति लाई जा सकती है परन्तु इनमें पूर्ण क्रांति असंभव है। पूर्ण क्रांति के लिए समय और इतिहास की नब्ब को पकड़ कर संपूर्ण परिस्थिति में परिवर्तन लाने की आवश्यकता पड़ती है। इसीलिए गांधी और विनोबा न क्रांति के इस अर्थ को भी आवश्यक समझते हैं।

गांधी से एक बार यह पूछे जाने पर कि जमादार राजा या पूजापति अपने को गरीबों का टूटी मनाने हैं और ऐसा होना संभव है? उन्होंने उत्तर

१ भाव विनोबा, लोकनीति ५० १४।

२ उपरिद्वन ५० ४२।

३ Singh Ram ee Th Change of Heart A Study in Gandhism *Champa*, 8, (1^o) 1965 p 17

दिया —“If they do not become trustees of their own accord, force of circumstances will compel the reform unless they court utter destruction. When Panchayat Raj is established, public opinion will do what violence can never do. The present power of the Zamindars, the capitalists and Rajas can hold sway only so long as the common people do not realise their own strength.”¹

ऊपर के उद्धरण से यह स्पष्ट है कि गांधी के अनुसार केवल विचार-परिवर्तन और हृदय-परिवर्तन ही संपूर्ण क्रांति के लिए पर्याप्त नहीं है। समाज रचना का परिवर्तन अर्थात् पंचायती राज की स्थापना भी क्रांति के लिए आवश्यक है जिसमें जनमत के आधार पर शासन चल सकता है। जनमत के सामने कोई भी शक्ति नहीं टिक सकती है। उस अपने को बाध्य होकर भी बदलना पड़ता है।

विनोदा गांधी के विचार को शास्त्रीय ढंग से रखते हैं। उनके अनुसार ऊपर के दोनों परिवर्तनों के परिणामस्वरूप² ही परिस्थिति का परिवर्तन होता है जिस स्थिति परिवर्तन भी कहते हैं। स्थिति परिवर्तन वास्तव में नहीं, विचारा से ही होता है।³ विनोदा स्थिति-परिवर्तन का विचार साम्यवादियों की समाज रचना परिवर्तन⁴ के विचार से प्राप्त कर इनका सत्ता और जाचार्यों की पद्धति के साथ समन्वय करते हैं। समाज परिवर्तन के नार्थ के रूप में वे प्रत्यक्ष कार्य में कार्य-कुशलता की अपेक्षा रखते हैं⁵, तथा इसके लिए समाजव्यापी सुलभ ग्राम-दान आंदोलन⁶ खलना करते हैं। इस प्रकार व क्रांति के त्रिवेणी⁷ की कल्पना करते हैं जिसमें एक भुजा हृदय परिवर्तन की, दूसरी विचार परिवर्तन की और तीसरी स्थिति-परिवर्तन की होगी।

परिस्थिति परिवर्तन की प्रक्रिया कुछ कठिन है और यह कुछ देर में संपन्न होती है। परंतु परिस्थिति का परिवर्तन होना अममभव नहीं। आज गांधी

1 Gandhi, M. K., *Harijan*, 1 6 '47, p 172

2 भावे विनोदा, सर्वोदय और साम्यवाद, पृ० १०३।

3 उपरिबन्ध पृ० १०३।

4 उपरिबन्ध पृ० १००।

5 उपरिबन्ध, पृ० १०१।

6 उपरिबन्ध पृ० १०१।

7 उपरिबन्ध पृ० १११।

और विनोबा के आंदोलन के परिणामस्वरूप बहुत-सी परिस्थितियाँ बदली नजर आती हैं। ब्रिटन की उपनिवेशवादी नीति का अंत, खुजाघ्न का अंत, लड़कियों का काँटेजो और दफनरो में आना तथा पर्दा का अंत—ये सभी स्थिति परिवर्तन के उदाहरण हैं। इसी प्रकार निःशस्त्रीकरण की और रूस जमे युद्धोन्मादी राष्ट्र का अप्रमत्त होना, शान्ति की नीति की ओर झुकाव होना स्थिति परिवर्तन ही है। सबसे उत्तम उदाहरण तो यहाँ मिलता है जब विनोबा ने भूदान आंदोलन शुरू किया था तो अमेरिका के डब्लू. एफ. थॉमसन ने अपने एक भाषण में कहा कि यदि विनोबा अमरका में होते तो या तो वे जेल में होते या पागलखाने में।^१ परंतु आज परिस्थिति इतनी बदली है कि जेक पारचार्थ विचारक इसमें सक्रिय सहयोग दे रहे हैं। विनोबा के आंदोलन के पूर्व एक डच जमीन के लिए लोग खून बहा डालते थे देने का बात तो जलम। परंतु आज परिस्थिति इतनी बदली है कि एक मामूली सर्वोदय कार्यकर्ता^२ गांव में जाने हैं और उन्हें लोग दान पत्र पर हस्ताक्षर कर देने हैं। इतना ही नहीं आज सरकार के लिए भी भूमि की हकबंदी करना आसान हो गया है। इसके लिए कोई प्रभावकारी विद्रोह की संभावना नहीं रह गई है। इन सब बातों से स्पष्ट है कि स्थिति परिवर्तन मानसिक कल्पना नहीं वास्तविकता है।

गाँवों में परिस्थिति का परिवर्तन स्वराज्य और पंचायती राज्य के रूप में देखा। विनोबा इस स्वीकार करते हैं। परंतु ग्राम-स्वराज्य की स्थापना कैम होगी? इनके लिए भी भावात्मक रूप में परिस्थिति का परिवर्तन अनिवार्य है जो विनोबा ग्राम दान आंदोलन के द्वारा कर रहे हैं। गाँवों के विचारों में क्रांति की तीनों प्रक्रियाएँ अलग वर्णित हैं। गाँवों ने इसके अनुसार कार्य भी किया। परंतु विनोबा ने इन तीनों को एक साथ संगठित कर एक नये शब्द (क्रांति का त्रिकोण) की रचना की। इसी प्रकार गाँवों ने कृष्णा की प्रक्रिया पर आधारित समाज परिवर्तन की स्पष्ट रूप रेखा नहीं दी थी विनोबा इसका स्पष्ट रूप शास्त्रीय ढंग में देने हैं। इनके अनुसार कृष्णा और प्रेम पर आधारित समाज परिवर्तन का निम्न स्वरूप है^३—

1 Groom, Donald G, Sarvodaya Across the World, *Bioscope*, (English) December 18, 1957

२ महुमदार, धीरेन्द्र दंडनरपेक्ष समाज रचना, (वर्षा) सब सेवा मंत्र प्रकाशन १९५४) पृ. ६।

३ भावे, विनोबा, सर्वोदय और साम्यवाद पृ. ४६ ४७।

- १ सत्ता का विकेंद्रीकरण । नीचे अधिक-से-अधिक सत्ता, ऊपर कम-से-कम सत्ता, सबसे ऊपर नैतिक सत्ता ।^१
- २ सहकारिता ।
- ३ व्यक्ति के विकास के लिए पूरा मौका ।
- ४ समाज के लिए समर्पण वृद्धि ।
- ५ शिक्षा में ज्ञान और कर्म का संयोग ।

यहाँ विनोबा गाँधी के विचारों को ही एक साथ क्रमबद्ध रूप में प्रस्तुत करते हैं ।

खंड—४ सत्याग्रह-दर्शन

गाँधीवाद में सत्याग्रह को समाज-परिवर्तन की पद्धति या शस्त्र के रूप में स्वीकार किया गया है । सत्याग्रह की पद्धति से व्यक्ति और समाज की सभी प्रकार की अतःनिहित घुराइयाँ तथा मुद्दों का प्रतिकार अहिंसक तरीके से किया जा सकता है और उनकी स्थिति सुधारी जा सकती है । संपूर्ण मानव इतिहास में गाँधी को छोड़कर किसी दूसरे ने इसका प्रयोग इतने व्यापक क्षेत्र (आर्थिक, सामाजिक, राजनैतिक) में नहीं किया था ।^२ इसलिए यह गाँधी की देन है । गाँधीवाद में समाज परिवर्तन की प्रक्रिया और सत्याग्रह की प्रक्रिया एक प्रकार में समानार्थक हैं । अतः हम यहाँ में 'सत्याग्रह' के ऊपर विचार करना अपेक्षित है ।

(क) सत्याग्रह का अर्थ शब्दार्थ 'सत्याग्रह'—'सत्य' और 'आग्रह' से निमित्त सामासिक शब्द है जिसका अर्थ सत्य का आग्रह है । परंतु सत्य के अलग अलग अर्थ ज्ञित जाते हैं, इसलिए सत्याग्रह के अर्थ में भी

१ श्री जयप्रकाश नारायण ने इसके संबंध में बहुत ही उत्तम ढंग से कहा है, जिसका सार यह है कि अब सत्ता के पिरामिड को जो सिर के बल खड़ा है, उसे पैर के बल खड़ा करना है ।

'It (Democracy) is like an inverted Pyramid that stands on its head. Our obvious task is to set this picture right and stand the Pyramid on its base'—Narayan, Jayaprakash, *Swaraj For the People*, (Varanasi, Sarva Seva Sangh Prakashan, 1963), 3rd Edn, p. 2

२ Bose, N. K., *Studies in Gandhism*, (Calcutta, Indian Associated Publishing Co Ltd, 1947, 2nd Edn,) p. 126

भिन्नता आ जाती है। जयतनुजा बसोपाध्याय न गांधी के सत्य को तथ्य और मूल्य—दो अर्थों में लिया है।^१ मूल्यात्मक अर्थ में सत्य' न्याय का सूत्र है।^२ अतः सत्याग्रह का अर्थ हुआ न्याय का आग्रह। इसी प्रकार डॉ० सुगत दास गुप्ता सत्य' को मौलिक धारणा नहीं मानकर इसे सामाजिक-व्युत्पन्न (Societal Product) वस्तु मानते हैं।^३ उनके अनुसार मौलिक धारणा 'अहिंसा है'^४ जिसका मुख्य अर्थ है 'अशोषण'। अतः सत्याग्रह सामाजिक सत्य के रूप में अशोषण के लिए अहिंसक प्रक्रिया है। परंतु गहराई में विचार करने पर ये दोनों अर्थ मनुही स्तर के मालूम पड़ते हैं। गांधी ने सत्याग्रह को सत्य शक्ति^५ के रूप में स्वीकार किया है। सत्य का अर्थ उन्होंने 'आत्मा'^६ से लिया है। अतः सत्याग्रह का अर्थ है आत्म शक्ति,^७ प्रेम शक्ति^८ और सत्य शक्ति का आग्रह। इन अर्थों को भी हम मूल्यात्मक अर्थ ही कहेंगे। अतः सत्याग्रह वह प्रक्रिया है जिसमें आत्म शक्ति और प्रेम शक्ति का विकास होना है। न्याय और अशोषण आत्म शक्ति तथा प्रेम-शक्ति के विकास के लिए आवश्यक शक्तें हैं। अतः सत्याग्रही को न्याय तथा अशोषण का आग्रह रखना ही पड़ता है। परंतु याद और अशोषण अंतिम रूप से आत्म शक्ति में विलीन हो जाते हैं। उनकी अपनी मत्ता नहीं है। आत्म शक्ति और प्रेम-शक्ति अपने आप में पूर्ण अर्थ रखते हैं, ये स्वतः साध्य हैं, अतः सत्याग्रह का अर्थ आत्म शक्ति तथा प्रेम शक्ति के प्रति आग्रह करना ही उचित है।

1 Bandyopadhyaya, *Social And Political Thought of Gandhi*, (Bombay Allied Publishers, 1969), pp 20-21

2 *Ibid*, p 21

3 Gupta, Sugatdas, "Gandhian Constructs For a New Society" *Gandhi Marg* 14-10-1970, pp 333-343-340-41

4 Gupta, Sugatdas "The Hard Core of Gandhi's Social And Economic thought", *Khadis Gramodyoga*, (July 1967), pp 704-711

5 Gandhi, M K *Satyagraha* (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1958), p 3

6 *Ibid*, p 3

7 *Ibid*, p 3

8 *Ibid*, p 6

प्रयोग पर आधारित सत्याग्रह के अर्थ सत्याग्रह शब्द का प्रयोग व उ अर्थों में हुआ है। इसको ध्यान में रखते हुए आनें नैश महादय ने सत्याग्रह के अर्थ' अर्थ लिए हैं। एक अर्थ में सत्याग्रह उस सामूहिक आंदोलन-आत्मक पद्धति का नाम है जिसे गांधी ने स्वतंत्रता अभियान में अपनाया। दूसरे अर्थ में यह गांधी के भाषों में अतृप्त सिद्धांत की ओर इशारा करता है। इस अर्थ में सत्याग्रह 'अहिंसक साधन की शक्ति' या उसका पर्यायवाची है। तीसरे अर्थ में यह उन सभी संभव अहिंसक पद्धतियों का सामान्य नाम है जिसे चाहे गांधी ने अपनाया था या नह। इस व्यापक अर्थ में गांधी का सत्याग्रह अहिंसक प्रतिकार का ही एक भेद है। इस गांधी ने विनाश परिस्थिति में अपनाया। इसका प्रयोग सामूहिक संघर्ष में किया जाता है। यह अर्थ गांधी के इस कथन में निकलता है — 'युक्ति सत्याग्रह साक्षात् प्रतिकार की सबसे शक्तिशाली पद्धति है अतः सत्याग्रही इसका प्रयोग तब करता है जब सभी साधन विफल हो जाते हैं। नैश इस कथन का अर्थ करने हुए अंतर्गत है कि सत्याग्रह का प्रयोग के पहले सभी संभव प्रयत्नों में प्रतिक्रिया को समझाने का प्रयत्न किया जाता है। अतः सत्याग्रह अहिंसक प्रक्रिया का एक भेद है।

नैश के अनुसार सत्याग्रह विना किसी खास घटना का उद्देश्य लिए, सामूहिक संघर्ष की प्रक्रिया का सामान्य नाम है।^१ यह एक ऐसा शब्द है जो राजनैतिक तथा सामाजिक संघर्ष में खास करके गांधीवादी दृष्टिकोण को सूचित करता है।^२ श्रीमती वानडूगट के अनुसार यह केवल विनाश प्रकार की क्रिया का ही सूचक नहीं है बल्कि यह एक खोज^३ की पद्धति है जिसमें सरपक्ष सत्य, अहिंसा मानवतावाद और धारमपान का समन्वय है।^४ परीक्षा करने पर नैश महादय का विचार योंग सा एकांगी मान्य पता है। पहली बात तो यह कि सत्याग्रह का प्रयोग गांधी ने केवल सामूहिक संघर्ष के ही अर्थ में नह किया था बल्कि घरेलू प्रश्नों पर भी उन्होंने इसका प्रयोग किया था। एक बार

1 Naess, Arne, *Gandhi And The Nuclear Age*, op cit, pp 63 64

2 *Ibid*, p 64

3 *Ibid*, p 62

4 Bondurant, J V, *Conquest of Violence*, (Revised Edn) Author's Preface, p V

5 *Ibid*, p 31

जब उन्होंने कस्तूरबा ने दाल और नमक का परहज करने के लिए कहा तो इसपर कस्तूरबा ने गांधी को स्वयं इस कार्य के बरतन के लिए लालकारा। गांधी न बिना किसी डाक्टर की सलाह के एक साठ क लिए नमक और दाल का परिस्थाग कर दिया। इस घटना को उन्होंने घरेलू जीवन में सत्याग्रह का एक उदाहरण माना।^१ इसमें यह सिद्ध होता है कि सत्याग्रह केवल सामूहिक संपर्प और प्रतिकार की ही पद्धति नहीं है यह व्यक्तिगत तथा घरेलू सघप का भी समाधान प्रस्तुत करता है। दूसरी बात यह है कि 'सत्याग्रह' शब्द केवल संपर्प और प्रतिकार का ही सूचक नहीं है यह रचनात्मक कार्यों का भी सूचक है। फिर यह कहना कि यह सामूहिक सघप का सामान्य नाम है, उचित नहीं। एसा कहने में सत्याग्रह का भावात्मक रूप ही समाप्त हो जाता है।

श्रीमती वानराट जब इसे अन्वेषण की पद्धति मानता हैं तो निश्चित ही वे इनके भावात्मक पहलू पर ध्यान देती हैं? परतु यह प्रश्न रह ही जाता है कि इसमें किस वस्तु का अन्वेषण होता है, सत्याग्रह में वास्तव में आत्मशक्ति और प्रेम शक्ति का अन्वेषण होता है। इसकी हर प्रक्रिया का सबष चाह वह रचनात्मक कार्यक्रम हो या आत्म पोन्न ही अथवा कोई प्रतिकारात्मक प्रक्रिया हो किमी-न किमी रूप में आत्म शक्ति त। प्रेम शक्ति के विकास से ही रचना है। जब सत्याग्रह को हम ऐसी परिभाषा करनी होगी जा इसके सभी अंग को समाविष्ट कर सके। इसको ध्यान में रखकर हम कह सकते हैं—सत्याग्रह व्यक्तिगत तथा सामूहिक जीवन सघप की वह प्रक्रिया है जिसमें आत्म शक्ति और प्रेम शक्ति का अन्वेषण किया जाता है।

सत्याग्रह के अर्थ को और स्पष्टता से जानने के लिए इस कुछ अन्य समा नायक शब्दों के सङ्ग में देखना अनिवाय है क्योंकि सामान्य रूप में सत्य ग्रह को निष्क्रिय प्रतिरोध, सविनय कानन भंग तथा असंयोग आदोन्न का पर्याय वाचा माना जाता है। परतु सत्य ग्रह का इन सभी में नर है।

(ख) सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध जब गांधी ने सवम पहलू सत्याग्रह का प्रयोग दक्षिण अफ्रीका में किया तो इस योग सममानयित इंग्लैंड और अफ्रीका में प्रचलित निष्क्रिय प्रतिरोध के समानाधिक मानन ल्य। परतु गांधी ने प्रक्या कि सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध में उसी प्रकार भिन्न है जिस प्रकार उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव में भिन्न है।^२ उनके अनुसार निष्क्रिय प्रतिरोध

1 Gandhi M K. *Satyagraha* p 5

२ Ibid, p 6

सत्याग्रह का गलत नाम है। सत्याग्रह जो असहयोग के द्वारा अभिव्यक्त होता है उसमें शारीरिक प्रतिरोध अथवा हिंसा से अधिक मक्रियता रहती है। अतः यह सक्रियता की गहन अवस्था है।¹ फिर इस निष्क्रिय बहना मूल है। फिर निष्क्रिय प्रतिरोध में हिंसा के लिए पयाप्त स्थान है क्योंकि वहाँ पर मौका देखकर अस्त्र का प्रयोग किया जा सकता है, परंतु सत्याग्रह में अनुकूल परिस्थिति रहने पर भी शरीर बल का प्रयोग वर्जित है।² इसका कारण है कि सत्याग्रह का आधार गीता का निष्काम कर्मयोग है परंतु निष्क्रिय प्रतिरोध फलवादी सिद्धांत है। इसमें अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए किसी भी समय साधन को बदला जा सकता है। सत्याग्रह का आधार साधन-साध्य की एकता है। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बलो³ का अस्त्र है। इसके पीछे भय का सवेग काम करता है। प्रतिपक्षी को परेशान⁴ करन की भावना रहती है। अतः यह एक प्रकार की दबाव⁵ की पद्धति है। इसमें प्रेम⁶ का कहीं भी स्थान नहीं होता है। परंतु सत्याग्रह बहादुरो का अस्त्र है। वह हँसने-हसते अपनी सारी चोजा का बलिदान कर सकता है। वह अभय⁷ अत का उपासक होता है। सत्याग्रही प्रतिपक्षी को न तो दबाव देना चाहता है और न उसे परेशान करना चाहता है। इसके बड़े वह स्वयं अपने ऊपर दुःख⁸ का बोझ न लेता है। आत्म पीडन के द्वारा सत्याग्रही प्रतिपक्षी के हृदय में प्रवेश करता है। अतः यह हृदय परिवर्तन⁹ की पद्धति है। इसका आधार ही प्रेम है।

निष्क्रिय प्रतिरोध एक प्रकार की अभावात्मक¹⁰ वस्तु है। इसमें मानव के हृदय परिवर्तन की शक्ति नहीं है।¹¹ यहाँ मानव की अच्छाईयों में विश्वास नहीं

1 *Young India*, 29 8 20

2 Gandhi, M K, *Satyagraha in South Africa*, 2nd Edn (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1950), p 179

3 Gandhi, M K *Satyagraha*, p 3

4 Gandhi, M K *Satyagraha in South Africa*, p 179

5 *Harjan*, 8 7 '39, p 123

6 Gandhi, M K *Satyagraha in South Africa*, p 178

7 *Harjan*, 25 3 '39, p 64

8 Gandhi, M K *Satyagraha in South Africa*, p 179

9 *Harjan*, 8 7 '39 p 193

10 *Harjan*, 14 5 '38, p 111

11 *Harjan*, 20 7 '47, p 243

किया जाता। सत्याग्रह एक भावात्मक सिद्धांत है। यह मानव की अच्चाइयों में अखंड विश्वास करता है। इसके द्वारा प्रतिपक्षी के दिल और दिमाग का परिवर्तन किया जा सकता है। चूंकि निष्क्रिय प्रतिरोध में हिंसा की भावना रह जाती है अतः यह प्रतिपक्षी के मन में प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है। अतः उसका परिणाम प्रतिहिंसा है। परंतु सत्याग्रह पूर्णरूपेण अहिंसक सिद्धांत है, अतः यहाँ प्रतिपक्षी के मन में कोई प्रतिक्रिया या प्रतिहिंसा उत्पन्न नहीं होती। उसका केवल हृदय बदल जाता है। निष्क्रिय-प्रतिरोध में रचनात्मक कार्यक्रम का कोई स्थान नहीं है।^१ परंतु रचनात्मक कार्यक्रम सत्याग्रह का आवश्यक अंग है। अतः डॉ० आर० आर० दिवाकर के अनुसार निष्क्रिय-प्रतिरोध जीवन-दर्शन नहीं बन सकता।^२ परंतु सत्याग्रह भावात्मक होने के कारण एक स्वस्थ जीवन-दर्शन है। यह किसी भी व्यवस्था तथा बुराई का विरोध करता है। परंतु व्यवस्थापक अथवा बुराई करने वाले का विरोध नहीं करता है।^३ निष्क्रिय-प्रतिरोधी व्यक्ति से भी घृणा करने लग जाते हैं।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सत्याग्रह निष्क्रिय-प्रतिरोध से भिन्न एक प्रकार की माक्षात् अहिंसक प्रक्रिया है जिसमें काफी सक्रियता है तथा परिवर्तन करने की शक्ति है।

(ग) सत्याग्रह और दुराग्रह सत्याग्रह की प्रक्रिया दुराग्रह की प्रक्रिया से भी भिन्न है। दुराग्रही निरपेक्ष सत्य में विश्वास करता है। परंतु सत्याग्रह का आधार ही सापेक्ष सत्य है।^४ सत्याग्रही इस बात में परिचित रहता है कि मानव द्वारा प्राप्त ज्ञान सापेक्ष सत्य का ज्ञान है। जो एक के लिए सत्य है वह दूसरे के लिए असत्य हो सकता है। अतः सत्याग्रही अपने विचारों को दूसरे पर लादने की कोशिश नहीं करता है।^५ इसके सघन का लक्ष्य मुलह और समझौता है, दवाव

1 The constructive goodwill attitude so fundamental in the Satyagraha approach was a novel introduction into social and political tactics, even to those which were characterized by Passive resistance" —Bondurant J V, *Conquest of Violence*, p 120

2 Diwakar, R R, *Satyagraha The pathway to Peace*, (Patna, Pustak Bhandar, 1950), p 27

3 *Young India*, 25 5 '21, p 164

4 Gandhi, M K, *Satyagraha, op cit*, p 3

5 *Young India*, 1 5 1924

नहीं।^१ अतः सत्याग्रही प्रतिपक्षी को नीचा दिखाना नहीं चाहता है। दुराग्रह में एक प्रकार का दबाव है। परंतु सत्याग्रह सभी प्रकार के दबाव तथा हिंसा से मुक्त है। दुराग्रही वह होता है जो अपने जात्मा, विचार तथा स्वार्थ का विवेक महत्त्व देता है। परंतु सत्याग्रही अपने स्वार्थों को समूह के स्वार्थों के लिए तिलजलि दे देता है। वह अपने ऊपर ही दुःख लेना चाहता है। अतः उसे दुराग्रही कहना गलत होगा।

सत्याग्रह और सविनय कानून भंग आधुनिक काल में सविनय कानून भंग के सिद्धांत का प्रतिपादन सर्वप्रथम अमेरिकन विचारक थूरो ने किया था। इसका उद्देश्य राज्य के द्वारा निर्मित अनैतिक कानूनों का विनश्रुतापूर्वक उल्लंघन था।^२ अतः सविनय कानून भंग एक परतंत्र राज्य के नागरिकों को अनैतिक कानून के प्रति प्रतिरोध करने का एक अस्त्र प्रदान करता है।^३ परंतु इस सिद्धांत में पूर्ण माना में अहिंसा का अभाव रहता है।^४ इसीलिए शाब्द थूरो ने अपना सबब केवल करा में सबधित आर्थिक कानूनों के ही विरोध से रखा था। परंतु गांधी का सविनय कानून भंग सभी प्रकार के अनैतिक कानूनों का अहिंसक प्रतिरोध करता है। यह सत्याग्रह सिद्धांत का एक अंग है।^५ अतः इसे पूर्ण सत्याग्रह नहीं समझना चाहिए।

इसी प्रकार असहयोग भी सत्याग्रह की एक शाखा है^६ जिसमें किसी राज्य के सभी नागरिक भाग ले सकते हैं और राज्य के शोषण में अपना असहयोग कर सकते हैं। इसका अर्थ हुआ कि सत्याग्रही सदैव के लिए अनेक प्रकार के अहिंसक^७ उपायों को ग्रहण कर सकता है।

(घ) सत्याग्रह की आधारभूत मान्यताएँ सत्याग्रह के प्रयोग करने के पूर्व गांधी ने कुछ भौतिक मान्यताओं, शर्तों तथा नियमों का पालन अनिवार्य

1 *Harijan*, 23 3 '40, p 53

2 Gandhi, M K, *Satyagrah*, p 3

3. *Ibid*, p 3

4 *Ibid.*, p 3

5 *Ibid*, p 4

6 *Ibid*, p 4

7. *Ibid*, p 4

माना था। इनके पाठन के अभाव में सत्याग्रह हिंसा में युक्त होकर अन्य प्रक्रियाओं में परिणत हो जाता है। इन मान्यताओं तथा शक्तियों को मुख्यतः तीन श्रेणियों में विभक्त कर सकते हैं—मानविक, नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक।

तात्त्विक मान्यता इन मान्यता के अनुसार प्रत्येक सत्याग्रही को ईश्वर में अटूट विश्वास रखना पड़ता है।¹ ईश्वर विश्वास का अर्थ गाँधी ईश्वर-विश्राम का ढोंग नहीं मानते हैं। इसका अर्थ है ईश्वर का नाम पर अपन सारे मित्रता को पुष्ट करने में तैयार रहना।² परन्तु ईश्वर विश्राम का यह भी तात्पर्य नहीं है कि सभी एक ही ईश्वर में, एक स्वल्प में विश्वास कर। प्रत्येक व्यक्ति की ईश्वर की परिभाषा भिन्न भिन्न हो सकती है परन्तु अन्तिम रूप में सभी को ईश्वर में ही विश्राम लेना पड़ता है। ईश्वर में विश्वास किए बिना, सभी प्रकार की पीड़ाओं को बिना किसी पक्षिकार तथा आवाज के सहन करना जमभव है। ईश्वर विश्वास से ही इन पीड़ाओं को सहने की शक्ति मिलती है। अन गाँधी की दृष्टि में बौद्ध तथा जैन आदि नास्तिक सत्याग्रह के लिए ज्योत्स्य मित्र किए जा सकते हैं क्योंकि उन्हें ईश्वर में विश्वास नहीं है।³ किन्तु गाँधी का ईश्वर सब में कल्पना दृष्टनी व्यापक है कि इसमें सभी समा जाएंगे। तर्कों के लिए यह कहा जा सकता है कि सत्याग्रह में ईश्वर में विश्वास होना अनिवार्य नहीं है। यदि कोई मानवता में विश्राम रखना है तो वह सत्याग्रही हो सकता है। परन्तु ईश्वरवादी यह कहते हैं कि मानवता में दृढ विश्राम ईश्वरों की शक्ति को आधार मानने के कारण ही हो सकता है। ईश्वर विश्राम से एक अपूर्व शक्ति प्राप्त होती है। विनियम जेम्स ने कहा है कि ईश्वर विश्राम हमें अद्भुत शक्ति वृद्धि (tonic) प्रदान करता है। ज्योत्स्य एम न भी कहा है—भय ही हम सैद्धांतिक अर्थ में धार्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार कर या न कर परन्तु हम यह अवश्य सोचना होगा कि सत्याग्रह की सफलता का प्रारंभिक में तब स्वभाव में तब होता है जब उमम

1 I am afraid not. For a Satyagrahi has no other stay but God, and he who has any other stay or depends on any other help cannot offer Satyagraha. He may be a passive resister, non-co-operator and so on, but not a true Satyagrahi.—Gandhi, M. K., *Satyagraha* p. 364

2 *Ibid*, p. 364

3 *Ibid*, p. 364

धार्मिक भावना की तरह गहरी आस्था जन्म लेती है, जहाँ पर सत और शहीद के व्यक्तिव का उदय होता है, और धार्मिक व्यक्ति उस तत्व का साक्षात्कार करता है जिस वह ईश्वर मानता है।^१ इस प्रकार की गहरी आस्था के अभाव में सत्याग्रही एक कदम भी आगे नहीं बढ़ सकता।

नैतिक माय्यता—सत्याग्रह युद्ध का एक नैतिक विकल्प है इसलिए इसके लिए उच्च कोटि की नैतिकता का पाठन आवश्यक है। सत्य, जीव बहिष्ता ही इसके मुख्य अस्त्र शस्त्र हैं। इसलिए गांधी ने सत्याग्रही को एकादश व्रत—सत्य, बहिष्ता, अस्नय, ब्रह्मचर्य, असद्रह, शरीर धर्म, अस्वाद, निर्भयता, सर्व-पद-समभाव, स्वदेशी तथा स्वर्श भावना के पालन पर ज़ार दिया। यहाँ पर रामायण के उष्णकांड में वर्णित धर्मरथ का प्रकरण स्मरण किया जा सकता है।

मनोवैज्ञानिक मायता सत्याग्रही के लिए उपयुक्त शर्तों के पाठन के अतिरिक्त निम्न सामान्य नियमों का पालन आवश्यक है।^२ यद्यपि हृदय-परिवर्तन के लिए इन मनोवैज्ञानिक उपायों का अन्वयन किया जाता है किन्तु गभीर रूप में विचार करने से इन सब का आधार भी नैतिकता ही सिद्ध होती है

- १ अज्ञान का पालन।
- २ अपने प्रतिपक्षी के क्रोध तथा प्रहार को सहन करने की शक्ति का होना।
- ३ स्नेच्छा से बरी हो जाने के लिए तैयार हो जाना तथा अपनी संपत्ति इत्यादि के अपहरण में भी प्रतारत्र नहीं करना।
- ४ अपमान और शपथ से अपने को अलग रखना तथा प्रतिपक्षी का अपमानित नहीं करना यदि सघष की अवधि में कोई प्रतिपक्षी की

1 "Whether or not we accept the religious view point in a doctrinal sense, we must think of Satyagraha as some thing that happens at a level of human nature corresponding to the deepest conviction, the level where saints and Martyrs are made the heart of the personality where the religious believer encounters what he regards as God".
Gandhi Marg, 12, 4 (October 1968), pp 347-348

2 *Young India*, 27 2 '30 & *Satyagraha*, pp 78-80

अपमानित करता है जयवा उसपर प्रहार करता है, तो उसको सुरक्षा अपने ज्ञान की बाजी लगाकर भी बरना ।

- ५ कैंद होने पर जेरु के सभी नियमों का विनम्रता स पालन करना ।
- ६ विना किसी हिचकिचाहट के सत्याग्रह के नेता वे आदेश का पालन करना ।
- ७ अपने आशितो के लिए भस्ते की माग नहीं करना ।
- ८ किसी संप्रदायिक दगे का कारण नहीं बनना ।

सक्षेर मे हम कह सकने हैं कि सत्याग्रही को मर्य, अहिंसा का पाठन धर्म को तरह करना पडता है । मानव की प्रच्छन्न अच्छाइया मे विश्वास रखना पडता है और उसे अपने प्रेम तथा आत्मपीडन के द्वारा दूसरे के हृदय को जगाना पडता है । अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन प्राण तथा सर्पित के श्रोद्धावर कं लिए तैयार रहना पडता है । किंतु इस अंतिम बलिदान की तयारी के साथ सत्याग्रही को समाज का एक आदर्श-चरित-व्यक्ति तथा सच्चा मेवक भी होना अनिवार्य है । इसीलिए गौरी ने सत्याग्रही के लिए न केवल एकादश-व्रतों के ही पालन पर जोर दिया बल्कि रचनात्मक कायकर्मो मे भाग लेने का आदेश दिया । इसी दृष्टि स स्वदेशी व्रत और शरीर-ध्रम (Bread labour) के सिद्धांत के पालन के लिए खादी पहनने तथा मृत् कातने पर जोर दिया । इसलिए उनका यह मानना था कि यदि कोई व्यक्ति सत्याग्रह के सभी नियमों का पालन करता है परंतु खादी नहीं पहनता तो वह प्रतिष्ठित व्यक्ति हो सकता है उसकी उपयोगिता अन्य कार्यां म हो सकती है परंतु वह सत्याग्रही नहीं कहला सकता । इसी प्रकार सत्याग्रही के जीवन की भी व्यसन मुक्त रहना अनिवार्य है । चाय को छोडकर किसी प्रकार के नशे का सवन नहीं किया जा सकता है निम्न उसकी विवेक शक्ति घूमिल हो । उसका जीवन पृण रूप मे अनुशासित होता है ताकि वह दूसरों का भी आदर्श बन सके । इसलिए समय समय पर दिये गये आदेशों का पाठन वह हृदय मे करता है ।^१ ईमानदारी तथा मनसा, दावा, कमणा निर्द्वैरता के बिना तो सत्याग्रह भी बलना ही असभव है ।^२

ऊपर के नियमों तथा श्रद्धाओं को देखकर यह प्रश्न किया जा सकता है कि इतने बड़े आदर्श का पाठन पूर्णरूपेण कोई कर सकता है ? यदि नहीं तो

1 *Harjan*, 25 3 39, & *Satyagraha*, p 88

2 *Harjan*, 22 10 '38, p 298

क्या सत्याग्रह केवल गांधी जैन अत्यंत उंचे व्यक्ति तक ही सीमित नहीं रह जाया ? यह सब-साधारण का अस्त्र कभी बन सकता है ? परंतु गांधी का यह आशय नहीं था कि पृथक् जोई पूर्ण सत्याग्रही बन जाय और बाद में वह दूसरे के हृदय परिवर्तन में लगे ।¹ उनके अनुसार सत्याग्रह तो एक प्रकार की प्रगतिशील शैक्षणिक प्रक्रिया है ।² और पीरे इमका विकास होता है । अतः उनके अनुसार सत्य प्रती केवल वे नहीं हैं जो अहिंसा की सभी गुरियों का अक्षरशः पालन करते हैं, सत्याग्रही वे भी हैं जो अहिंसा की सभी गुरियों को स्वीकार करते हैं तथा उसे पालन करने के लिए उत्तरोत्तर प्रयत्न करने जाते हैं ।³ अतः केवल पूर्ण अहिंसकों की जमात के रूप में ही सत्याग्रहिया को नहीं लिया जा सकता । उन्होंने स्वयं लिखा है— जैसा मैं अधूण हूँ, मैं अधूण नर-नारियों को लेकर ही अपनी यात्रा शुरू की । परंतु इश्वर को धन्यवाद है कि धनी तक नाव किनारे नहीं लगी है, परंतु यह कथाबातो को श्लेष्म लयक अवश्य सिद्ध हुई है ।⁴ अतः सत्याग्रह में मुख्य बात है ऊपर की मान्यताओं में सैद्धांतिक रूप में दिल में विश्वास करना तथा अपनी शक्ति और दाम्पता भर उम आचरण में लाने का प्रयत्न करना ।

(ब) सत्याग्रह के त्रिविध आधाम सत्याग्रह की प्रक्रिया के तीन आधाम हैं । प्रथम आदोलनात्मक तथा सघर्षात्मक प्रक्रिया है जिसके द्वारा सत्याग्रही अन्याय का प्रतिवार अहिंसक प्रक्रिया से करता है । इस थी जार० वार० दिवाकर ने "aggressive Satyagraha" कहा है ।⁵ दूसरी प्रक्रिया भावात्मक है जिसमें समाज रचना का कार्यक्रम होता है । इसे थी दिवाकर "Constructive Satyagraha" की संज्ञा देने हैं ।⁶ तीसरी, मूल्य परिवर्तनात्मक प्रक्रिया है जिसके अनुसार सत्याग्रही और समाज का मूल्य परिवर्तन होता है । अब हम इन तीनों प्रक्रियाओं पर एक एक कर जल्ग से विश्वास करेंगे ।

1 Bose, N K. *Studies in Gandhism*, p 125

2 *Ibid* p 125

3 *Harizan*, 24 7 '40, pp 214 p 125

4 *Harizan* 12 4 '42, p 146

5 Diwakar R. R. *Satyagraha*, (Bombay, Hind Kitab, 1946), p 47

6 *Ibid*, p 47

१ आंदोलनात्मक प्रक्रिया

(क) व्याख्या आंदोलन या सघर्ष सत्याग्रह की पहली और महत्वपूर्ण प्रक्रिया है। कुछ लोग तो इसी क्रिया के साथ सत्याग्रह का तादात्म्य भी स्थापित कर देते हैं। सत्याग्रह की प्रक्रिया के पीछे डा० हरिद्वार राय के अनुसार चार विचार हैं—पहला सत्कार में कुछ गलतियाँ या अयवम्पाएँ हैं, दूसरा इनपर विजय प्राप्त करना अनिवार्य है, तीसरा, हिंसा के द्वारा इनपर विजय प्राप्त नहीं किया जा सकता है क्योंकि हिंसा बुरी शक्तों को गहरी और सक्षम बनाती है तथा चौथा, गलतियों पर विजय शुभ संकल्प में प्रेरित होकर अन्त में पीड़न के द्वारा किया जा सकता है। ऊपर के चारों विचारों में यह स्पष्ट है कि सत्याग्रह की प्रक्रिया समाज में प्रचलित बुराइयों से सघर्ष करने के लिए आरंभ होती है। ये बुराइयाँ आर्थिक सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक—किसी प्रकार की हो सकती हैं। इसी प्रकार इस सघर्ष में व्यक्ति, समुदाय, जन-समुदाय तथा अंतर्राष्ट्रीय समुदाय कोई भी भाग ले सकते हैं।^१ इसलिए यहाँ पर सत्याग्रह एक आंदोलन तथा सघर्ष की बहिष्कृत प्रक्रिया के रूप में हमारे सामने आता है। आंदोलन के रूप में सत्याग्रह के अतिसरद कर्तव्य प्रकार के अहिंसक कार्य करने पड़ते हैं जिन्हें भिन्न भिन्न विचारकों ने “सत्याग्रह की शान्ति”, “सत्याग्रह के मोपान”, “सत्याग्रह के प्रकार” इत्यादि नामों से विभूषित कर उन्हें वर्गीकृत करने का प्रयत्न किया है। ऊपरका ३ थीराना^२

1 Rai, Haridwar, "Sociology of Gandhian Satyagraha Some Developments and Dilemmas", *Relevance of Satyagraha For Modern Times* (ed), Dr Ramjee Singh (T N B College Bhagalpur, 1971), Part 2, p 45

2 Bandhopadhyaya, J, *Social and Political thought of Gandhi*, *Op cit*, p 228

3 Prasad, Mahadev *Social Philosophy of Mahatma Gandhi Op cit*, p 162

4 Bondurant, J V *Conquest of Violence, Op cit*, pp 40 41

5 Bandhopadhyaya, J, *Social and Political thought of Gandhi*, p 227

6 Shridharani K *War Without Violence*, (Bombay, Bhartiya Vidya Bhavan, 1962), Chap I

के अनुसार सत्याग्रह के १३ सोपान हैं। श्रीमती वॉनडूरान्ट ने इन्हें संक्षिप्त कर नौ सोपानों को ही रखा है। वे हैं—

- १ वातचीत और मध्यस्थता (Negotiation and arbitration)।
- २ साक्षात् रूप से संधि के लिए समुदाय को तैयार करना तथा उन्हें अनुशासित करना।
- ३ हलचल उत्पन्न करना (Agitation)।
- ४ अंतिम विचार को प्रस्तुत करना (Issuing of an ultimatum)।
- ५ आर्थिक बहिष्कार, हड़ताल, धरना इत्यादि।
- ६ सविनय-वानून भंग।
- ७ असहयोग और ऐच्छिक पदत्याग।
- ८ सरकार के कार्यों का अपहरण।
- ९ समानांतर सरकार की स्थापना।

जॉर्ज नैस^१ ने इन सभी सोपानों का क्रिया के स्वरूप के आधार पर तीन श्रेणियों में विभक्त किया है। पहली श्रेणी में सत्याग्रह की सौम्य प्रक्रिया आती है। इसके अंतर्गत विचार विमर्श मध्यस्थता हलचल, तथा प्रदर्शन के कार्य आते हैं। दूसरी श्रेणी में सत्याग्रह की तीव्र प्रक्रिया आती है। इसके अंतर्गत सीमित और सामूहिक क्षणिक और अनतकालिक हलचल, आर्थिक बहिष्कार तथा सामाजिक बहिष्कार (जैम स्कूल, क्लिज तथा पद का त्याग) आते हैं। तीसरी श्रेणी में तीव्रतम प्रक्रिया आती है जिसके अंतर्गत उपवास, सामूहिक असहयोग, सविनय अवज्ञा, क्रमिक-अवज्ञा, पूर्ण अवज्ञा, समानांतर सरकार की स्थापना इत्यादि आते हैं।

श्री बन्दीपाध्याय^२ ने सत्याग्रह के विभिन्न सोपानों का वर्गीकरण लक्ष तथा शैलिंग—दोनों दृष्टियों में किया है तथा उन्होंने श्रीवरानी तथा वॉन-डूरान्ट के विचारों की आलोचना की है। शैलिंग दृष्टि^३ में सत्याग्रह के चार भेद उन्होंने किए हैं—(१) व्यक्तिगत सत्याग्रह—जहाँ पर ध्यात्मिक अन्याय का प्रतिकार करता है, (२) सामुदायिक सत्याग्रह—जहाँ पर एक समुदाय किसी समुदाय या ध्यात्मिक के विरुद्ध प्रतिकार करता है (३) सामूहिक सत्याग्रह—

1 Naess, Arne *Gandhi And The Nuclear Age*, pp 62-64

2 Bandyopadhyaya 'Social and Political Thought of Gandhi', p 228

3 *Ibid*, p 228

जहाँ पर पूरा समूह सत्याग्रह करता है। (४) अंतर्राष्ट्रीय सत्याग्रह—जिसमें विश्व के अनेक राष्ट्र मिलकर सत्याग्रह कर सकते हैं। लब रूप से सत्याग्रह का विभाजन उन्होंने पाँच वर्गों में किया है—

- (क) उपवास
- (ख) हिंसा का प्रतिकार
- (ग) उपवास को छोड़कर अन्य आत्मपीडन
- (घ) असहयोग और हड़ताल
- (ङ) सविनय-अवज्ञा।

एन० जी० एम० कीनी^१ ने उपर्युक्त सभी वर्गीकरणों की आलोचना की है। उनके अनुसार उपर्युक्त सत्याग्रह के कार्यों में आपसी कोई तार्किक संबंध नहीं है। उन विभिन्न मोपाना को आवश्यकता और परिस्थिति के अनुसार बदला जा सकता है। उनसे कोई सैद्धांतिक समस्या का हल नहीं निकलता है। बन्धुत वे अहिंसक प्रतिकार में बंधू रचना है जिनका संबंध सिद्धांत से हो सकता है और नहीं भी हो सकता है। श्री बद्योपाध्याय का मस्य्या के आधार पर वर्गीकरण भी कोई महत्त्व नहीं रखता क्योंकि गुणात्मक दृष्टिकोण में व्यक्तिगत सत्याग्रह और अंतर्राष्ट्रीय सत्याग्रह में कोई भेद नहीं है।^२

वैचारिक दृष्टि से संपूर्ण सत्याग्रह की प्रक्रियाओं में कीनी महोदय एक प्रकार की प्रक्रिया देखते हैं—वह है उच्च नैतिकता के द्वारा चमत्कार उत्पन्न करने की प्रक्रिया।^३ यदि सत्याग्रही स्थितिप्रज्ञ और उत्तम आचरण का है तो फिर उसने विरोधियों के हिंसक में हिंसक प्रहार का भी कोई अमर नहीं होगा। इसमें जन-समूह तथा प्रतिपक्षी में उनके प्रति चमत्कार का भ्रान होता है। कुछ तो इस चमत्कार के कारण प्रतिपक्षी का हृदय-परिवर्तन होता है। फिर वास्तविकता^४ का रयाल रखकर अपनी प्रतिष्ठा बचाने के लिए भी वह सत्याग्रही के आगे मुक जाता है आर सत्याग्रही की विजय हो जाती है। संक्षेप में

1 KINI, N G S, 'Techniques and Tools of Gandhian Revolution', *Gandhis Marg*, (English) 15, 2 (April, 1971), pp 119-120

२ उपरिबन्, पृ० १२०।

३ उपरिबन्, पृ० १२१।

४ उपरिबन्, पृ० १२२।

उच्च नैतिकता के कारण पीनाएँ सही जाती हैं, जिनसे जतमत्त का जागरण होता है तथा अंत में प्रतिपक्षी को भी भुक्तता पता है। कीनी महोदय उच्च नैतिकता के लिए अतर्कित अथवा ईश्वर-विश्वास आवश्यक नहीं मानते* यद्यपि गाँधी के सत्याग्रह का यह सार है। परिषदी सत्याग्रहिया में मानधता, स्वतन्त्रता-प्रेम, सुधार की भावना तथा नागरिक दायित्व का बोध ही सत्याग्रह की सफलता का मार माना जाता है।

श्री बच्चोपाध्याय तथा कीनी महोदय ने सचमुच सत्याग्रह की विभिन्न क्रियाओं को व्यापक सैद्धांतिक प्रक्रिया में ढालने का प्रयास किया है। परंतु उनका वर्गीकरण दार्शनिक दृष्टि से व्यापक तथा तात्त्विक नहीं हो सना है। वस्तुतः समाज शास्त्र की दृष्टि से इन विचारको ने सत्याग्रह का अध्ययन किया है तथा जानुभविक सचि में ढाल कर इसे समझने की कोशिश की है जिससे वस्तुतः सत्याग्रह के आध्यात्मिक तथा उदात्त नैतिक आयाम धूमिल पड़ गए हैं। उदाहरणस्वरूप श्री बच्चोपाध्याय ने ऐतिहासिक पद्धति के आधार पर सफलता और विफलता को सामने रखकर सत्याग्रह को समझने का प्रयास किया है। परंतु इसका खंडन स्वयं गांधी ने किया था। उनके अनुसार यह आवश्यक नहीं कि इतिहास अपनी पुनरावृत्ति करे। ऐसी परिस्थिति में ऐतिहासिक पद्धति के आधार पर प्राप्त ज्ञान की सत्यता खंडित हो जाती है। दूसरी बात यह कि सत्याग्रह की साधना तो निष्काम कर्मयोगी करता है। फिर इसकी सफलता और विफलता को भौतिक दृष्टिकोण से देखना उचित नहीं। तीसरी बात यह कि दर्शन में न तो ऐतिहासिक घटना का उतना महत्त्व है और न व्यावहारिक परिणामों का। परिणामों के पीछे बहूत-सी शक्तें काम करती हैं। दर्शन का सबंध सगत विचारों से है। इस दृष्टिकोण से देखने पर सत्याग्रह जादो-मन के विभिन्न कार्यों में सन्निहित भूत सिद्धांतों को देखना होगा तथा उनकी आपसी सगति देखनी होगी। कीनी महोदय ने संपूर्ण प्रक्रिया को "नैतिकता + आत्मपीडन + चमत्कार = सफलता" के रूप में देखा। परंतु इन विचारों की सगति न तो अनुभव से सिद्ध होती है और न विचार से। अनुभव यह तो सिद्ध करता है कि उच्च नैतिकता तथा आदर्श के कारण व्यक्ति अतन्त्र पीडाओं को झेलता है, परंतु अनुभव यह सिद्ध नहीं करता कि केवल सत्याग्रही का आत्मपीडन ही प्रतिपक्षी के मन में चमत्कार उत्पन्न करता है और जिसमें जतनोगत्वा सफलता मिलती है। यदि चमत्कार ही सफलता का कारण हो तो आत्मपीडन ही क्यों

अनेक माध्यम है, जैसे जादू टोना इत्यादि, जिनके माध्यम में चमत्कार उत्पन्न किया जा सकता है और सफ़रता प्राप्त की जा सकती है। तब सत्याग्रह से उत्पन्न चमत्कार और अन्य चमत्कार में भेद करना पड़ेगा अन्यथा सत्याग्रह प्रक्रिया की मौलिकता सामने नहीं आ सकेगी। फिर यदि चमत्कार की सफलता का कारण मान लिया जाय तो हिंसक और अहिंसक प्रक्रिया में कोई भेद नहीं रह जायगा क्योंकि इतिहास इसका प्रमाण है कि नेपोलियन और हिटलर जैसे व्यक्तियों में चमत्कार उत्पन्न करने की कम शक्ति नहीं थी। पुनः यह कहना कि आत्मपीडन से हृदय-परिवर्तन नहीं होता है, व्यावहारिक लाभ के कारण सफ़रता मिलती है—गलत है। यह ठीक है कि पहली बार सत्याग्रह की प्रक्रिया से प्रतिपक्षी में थोड़ी देर के लिए विचार बदलता है, फिर वाद में पुराने संस्कार ही सामने आ जाते हैं। यहाँ यह कहना उपयुक्त होगा कि हृदय परिवर्तन की प्रक्रिया उत्तमो आसान नहीं है कि यह एक ही बार पूर्णरूपेण व्यक्ति या समूह को बदल दे। व्यक्ति और समाज के पीछे पुराने संस्कार कार्य करते हैं। अतः स्थायी तथा क्षणिक हृदय-परिवर्तन इन संस्कारों की तीव्रता पर निर्भर करते हैं। परंतु एक बार क्षण भर के लिए भी हृदय परिवर्तन होता है तो समयना चाहिए कि दूसरी बार सत्याग्रह की प्रक्रिया से आसानी से और अपेक्षाकृत अधिक स्थायी रूप में उसका हृदय-परिवर्तन किया जा सकता है, और उसी प्रकार जिस प्रकार एक बार सीख लेने के बाद दूसरी बार उसका सीखना आसान पड़ जाता है।

जैसा बंधोपाध्याय महोदय ने कहा है कि उपवास की सफ़रता मानवता-वादी सिद्धान्त के कारण होती है' न कि सत्याग्रह के कारण। कौनी महोदय कहते हैं कि जन्ममूह के सामने अपनी प्रतिष्ठा कायम रखने के लिए प्रतिपक्षी सत्याग्रही के सामने झुकता है। यहाँ हम केवल यही कहना है कि यदि किसी में इतनी शक्त आ जाय कि मानवता के लिए अपने स्वार्थ को छोड़ने के लिए तैयार हो जाय और जन-समूह के सामने अपने को प्रतिष्ठित रखने के लिए दबंगता छोड़ दे तो यह भी हृदय परिवर्तन ही कहा जायगा। वास्तविक स्थिति यह है कि जब सत्याग्रही उच्च नैतिकता के कारण पीडाओं को बेगता है, तो इस प्रक्रिया के द्वारा प्रतिपक्षी को अपने आत्मा की याद आता है। हिंसक प्रतिकार नहीं होने से उसकी हिंसात्मक वृत्ति को कोई पोषण नहीं मिलता

है, अपसृष्ट-न उसका मस्तिष्क शांत होता है और उसकी सद्प्रवृत्तियाँ उभड़न लगती हैं। यही संपन्नता का साधभोग रहस्य है।

यदि बच्चोपाध्याय महोदय के सत्याग्रह के विभाजन को स्वीकार किया जाय तो वैचारिक दृष्टि में इसमें भी एक प्रकार की पुनरावृत्ति तथा सक्क विभाजन (Overlapping division) का दोष है। उपवास, हिंसा का उल्लंघन तथा आत्मपीडन इन तीनों को यदि एक शब्द आत्म पीडन के अंतर्गत रखा जाय तो वैचारिक दृष्टि में इसमें कोई भी हानि नही होगी। इसी प्रकार सविनय जवना तथा असहयोग में भी वैचारिक रूप से कोई भेद नहीं है। सविनय अवज्ञा भी असहयोग का ही एक रूप है। अतः वास्तव में संपूर्ण सत्याग्रह आंदोलन के अंतर्गत आत्म-पीडन तथा असहयोग दो ही सिद्धांतों को देखा जा सकता है। इन सिद्धांतों के आधार पर विभिन्न कालों और परिस्थितियों में सत्याग्रह के नये नये रूप आ सकते हैं। जैसे, डा० राममनोहर षोडिया का 'धैराव और अकाली दल नेताजी का 'आत्म-वहन असहयोग और आत्म पीडन के ही नये रूप हैं। अतः हम इन्हीं दो नारणायों पर अलग-अलग रूप से धार्मिक दृष्टिकोण से विचार करण।

(ख) आत्म पीडन आत्म-पीडन सत्याग्रह का वह अंश है जिस गान्धी न अपनी भारतीय परंपरा में प्राप्त किया था। भारतवर्ष में महान् उपनिषदों के लिए साधना तप तथा आत्म वलिदान को आवश्यक समझा जाता है। साधना का अर्थ है सामान्य और उत्तम लक्ष्य के लिए नैष्ठिक खोज करना तथा तप इस कार्य के लिए स्वच्छा में आनंदपुष्पक कष्ट उठाना है।^१ यद्यपि पुराणों में तप के स्वायजनित उदाहरण भी मिलते हैं, परंतु वह इस बात का भी साक्षी है कि व्यक्तिगत स्वायत्त तप तप की अतिम रूप में हार और सामान्य अवका समय के उद्देश्य से किए गए तप की जीत हुई है। हिरण्यकश्यप और प्रह्लाद, निव और भस्मासुर आदि के उदाहरणों से यह स्पष्ट है। उत्तम जीवन के लिए आत्म वलिदान की बात तो सर्वथा प्रसिद्ध है।^२ गान्धी का सत्याग्रह मानो व्यक्तिगत साधना के साथ-साथ सामाजिक तप भी है। व्यक्तिगत मोक्ष और स्वायत्त के लिए आत्म-पीडन की बात तो आम बान रह्यो है। परंतु सामाजिक बुराईयों के उन्मूलन के लिए आत्म पीडन संहना गान्धी की ही देन है।

१ उपनिषद्, पृ० २२२।

२ हेगेल का "Die to live" और स्वामी रामतीर्थ का भिटा दे अणुण हस्ती को अग्रर त् मरनवा चाह। कि शाना छाक में मिल कर गुले गुणजार होना है प्रसिद्ध वक्तियाँ हैं।

गाँधी के सत्याग्रह में आत्म-पीडन के कई उदाहरण आते हैं। इसका पहला उदाहरण वहाँ पर मिलता है जहाँ पर साक्षात् रूप में प्रतिपक्षी के द्वारा दिए गए शारीरिक कष्ट को सहिष्णुतापूर्वक क्षमा भाव से लिया जाता है। दक्षिण अफ्रीका में गाँधी को ऐसे कष्ट का सामना दो बार करना पड़ा था।^१ इसका दूसरा उदाहरण उपवास की क्रिया में मिलता है। परंतु गाँधी न इस अंतिम अस्त्र के रूप में स्वीकार किया था। इसमें उन्होंने सावधानी बरतने की आवश्यकता का अनुभव किया था। इन दोनों के अतिरिक्त सामान्य रूप से अन्य सभी प्रकार के कष्टों पर विचार किया जा सकता है जिसे सत्याग्रही अपने ऊपर लेने के लिए सहर्ष तैयार रहते हैं। अब हमें यह देखना है कि प्रतिकारात्मक क्रिया में आत्म-पीडन क्यों सफलीभूत होता है? इसकी सफलता का क्या रहस्य है?

प्रसिद्ध अमरिकन शांतिवादी विचारक मेसिल ई० हिनशा ने इसके रहस्य को निम्न प्रकार रखा है। उनके अनुसार 'मनुष्य स्वभाव से ही दुःख से द्वेष रखता है।^२ किसी का दुःख कोई देखना नहीं चाहता है। मनुष्य के दुःख को ही नहीं, पशुओं के दुःख को भी व्यक्ति देखना नहीं चाहता। इन कारण वह अपनी विवेक-बुद्धि का सहारा लेकर अनेकों प्रकार के ऐसे आचरणों को करता है जिनमें उसे दुःख का सामना न करना पड़े। दुःखों के प्रति घृणा तब और अधिक तीव्र हो जाती है जब व्यक्ति किसी के दुःख का कारण स्वयं को समझता है।^३ परिस्थितिवश वह किसी को दुःख पहुँचाता है, परंतु पीछे उसके मन में पश्चात्ताप होता है। यह ठीक है कि कभी-कभी वह क्रूर व्यापारों के बीच भी उदासीन मालूम पड़ता है, परंतु यह स्वभाव का वैपरीत्य उसकी आंतरिक-पक्ष की अवस्था का ही सूचक है।^४ क्रूरता मनुष्य के स्वभाव में नहीं है ऐसा सभी मानसशास्त्री स्वीकार करते हैं।

आत्म पीडन में सफलता का यह भी रहस्य है कि जब प्रतिपक्षी की निंदयता और सत्याग्रही की निरपराजिता का सघर्ष होता है तो प्रतिपक्षी अपने

१ एक बार १८९६ में दक्षिण अफ्रीका के नवयुवक गोरों ने इन गलतफहमी में पड़कर कि गाँधी ने भारत में आकर उनके विरुद्ध शिकायत की है, घुरी तरह पीटा और दूसरी बार भारतीय मीर आलम ने १९०६ में मनभेद के कारण प्रहार किया।

२ हिनशा, मिशिंग ई०, अहिंसात्मक प्रतिरोध (अनुवा ०), लक्ष्मण नारायण, (वाराणसी), अ० भा० सर्व सेवा नभ प्रकाशन, १९६०), पृ० ६५

३ उपरिच्य, पृ० ६६।

४ उपरिच्य, पृ० ६७।

वृत्तियों का मनोवैज्ञानिक समर्थन चाहता है। यह समर्थन उसे अपने विपक्षी के भौतिक प्रतिरोध, क्रोध और कायरता से प्राप्त होता है।^१ अतः दुष्कृत्य करने पर भी वह द्वेष भाव और हिंसा वृत्ति के कारण एक प्रकार का स्वाभिमान प्राप्त करता है। परंतु जब अहिंसक प्रतिहार के कारण सत्याग्रही प्रतिपक्षी का नामना कष्ट, महिष्युता तथा प्रेम के द्वारा करता है तो प्रतिपक्षी के मन में पश्चात्ताप होता है तथा विरोधी के अहिंसात्मक व्यवहार में अपने दुष्कर्म या कोई मनोगत समर्थन नहीं पाने में उसमें बेराम्य उत्पन्न होता है।^२ उसका मनुष्यत्व जाग उठता है और हृदय-परिवर्तन हो जाता है। गांधी आत्म-पीडन की सफलता का रहस्य अपने तत्त्वशास्त्रीय और ज्ञान-शास्त्रीय विचार में पाने हैं। वे गीता के 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' के सिद्धांत में विश्वास करते हैं। कोई भी व्यक्ति अपने आत्मा को कष्ट नष्ट देना चाहता। आत्मा ईश्वर के विभिन्न रूप होने के कारण समान है। अतः जब सत्याग्रही आत्म-पीडन सहता है तथा दूसरों की पीड़ा में भाग लेता है, तो उसे एक प्रकार की गहरी अनुभूति प्राप्त होती है जो बुद्धि में ऊपर की चीज है। इसे गांधी ने आत्मा या हृदय का ज्ञान कहा है जो दुःख में ही प्राप्त होता है। अतः जब प्रतिपक्षी सत्याग्रही के आत्म-पीडन पर विचार करता है तो उसका हृदय परिवर्तन हो जाता है। इस प्रकार जब व्यक्ति पीड़ा के झाग दूसरे के हृदय में प्रवेश करने की कोशिश करता है तो उस उस काय में महती सफलता मिलती है। यही कारण है कि प्रति-क्रांतात्मक तथा आदांजनात्मक सत्याग्रह में गांधी ने आत्म पीडन को भिन्न-भिन्न रूप में स्वीकार किया।

(ग) असहयोग आत्म-पीडन सत्याग्रह की एक प्रकार की म्बिर और प्राप्त शक्ति है। असहयोग अहिंसा की गतिशील अवस्था^३ है। अतः इसे सत्याग्रह की गतिशील अवस्था समझना चाहिए। असहयोग के पीछे मूठ दर्शन है सभी प्रकार के राजनैतिक तथा सामाजिक सबंधों का आपसी सहयोग पर निर्भर होना। यदि विनोद प्रकार की सामाजिक, राजनैतिक या आर्थिक व्यवस्था अथवा तथा शोषण को प्रश्रय देती है, तो इसके उन्मूलन का सबसे सरल तथा मौलिक तरीका है, असहयोग के आधार पर पुराने सबंधों को तोटना और नई व्यवस्था में सहयोग देना। गांधी ने स्वयं कहा था—“सभी प्रकार

१ उपरिच्य, पृ० ६७।

२ दिनशा, मिनिश ई०, अहिंसात्मक प्रतिरोध, पृ० ६८

३. *Young India*, 11 8 '20.

के शोषण शोषिता के ऐच्छिक या बाह्य सहयोग पर निर्भर है। यदि लोग शोषक की आज्ञा का पालन करना बंद कर दें तो शोषण नहीं होगा।¹ इस प्रकार असहयोग एक प्रकार की सफाई की प्रक्रिया है। यह रोग के रक्षकों में अधिक उसके मूल कारण² पर ही प्रहार करता है। यह बतलाना मुश्किल है कि इस धारणा का स्रोत क्या है? प्राचीन³ भारतीय राजनैतिक व्यवस्था में इस प्रकार का प्रचलन देखा जाता है कि जब राजा प्रजा पर अधिक अन्याय करता है तो प्रजा राजा के राज्य से निकल कर जंगल जाने की धमकी देता है और जंगल जाने पर वह कर देना बंद कर देता है। कभी-कभी तो सामूहिक रूप से राज्य छोड़ने की बात भी आती है। यह वस्तुतः असहयोग का ही उदाहरण है। परंतु असहयोग का स्पष्ट उदाहरण आधुनिक काल में अमेरिकन विचारक थूरो के सविनय अवज्ञा के सिद्धांत में मिलता है। गांधी के असहयोग सिद्धांत पर भी थूरो का प्रभाव हो सकता है किंतु शायद यह उनके अपने अनुभव का ही परिणाम है।

गांधी के असहयोग आंदोलनों में मुख्यतः तीन प्रकार के असहयोग देखने को मिलते हैं। पहले प्रकार के असहयोग में सत्याग्रही साक्षात् रूप में कार्य करना स्वीकृत कर देता है अथवा स्वीकृत करने की सूचना देता है। इसे प्रायः हड़ताल कहा जाता है। १९१८ का अहमदाबाद के मिल मजदूरों का गांधी के नेतृत्व में हड़ताल असहयोग का ही उदाहरण है। दूसरे प्रकार का असहयोग विभिन्न प्रकार के बहिष्कारों के रूप में प्रकट होता है। इसके अंतर्गत उपाधियों तथा सम्मानित पदों का त्याग, सरकारी दरवार में जाने-जाने, सरकारी अफसरों के महोत्सव में भाग लेने तथा उन्हें सम्मानित करने का त्याग, अंग्रेजी स्कूल से विद्यार्थियों को हटाना अंग्रेजी जदालत में वकीलों का त्याग, अंग्रेजों का मना में काम करने तथा कर्तव्य करने का त्याग विधान सभा के लिए निर्वाचित होने और वोट देने का त्याग, तथा विदेशी सामानों का परित्याग

1 "All exploitation is based on co-operation, willing or forced, on the exploited. The fact remains that there would be no exploitation if people refuse to obey the exploiter"—Bose, N K, *Selections From Gandhi*, p 93.

2 *Young India*, 22 12 '20

3 *Gandhi Marg*, (English), 16, 1 (Jan, 1972), p 62

जाता है।^१ असहयोग आंदोलन आरंभ करने के एक महीना पूर्व गांधी ने कहा— यदि कोई पिता अत्याय करता है तो बच्चों का यह कर्तव्य है कि वह पैतृक छत्र-छाया को छोड़ दे। यदि किसी स्कूल का प्रधानाध्यापक अनतिक्रमता से सत्त्वा को संचालित कर तो विद्यार्थी अवश्य ही उस स्कूल का त्याग कर दें। यदि नगर निगम के अध्यक्ष भ्रष्टाचारी हों तो उसके सदस्यों का उसमें अलग कर भ्रष्टाचार से मुक्त कर उना चाहिए। यहाँ तक कि यदि सरकार प्रजा के प्रति अत्याय करती है तो उसकी दुष्टता को मिटाने के लिए जनता को आशिक या पूण रूप में उसका असहयोग करना चाहिए।^२

तीसरे प्रकार का असहयोग सविनय-कानून भंग के रूप में प्रकट होता है। सविनय कानून भंग सामान्य रूप में असहयोग आंदोलन में भिन्न है क्योंकि जहाँ पहल में कुछ सपे तपाय व्यक्ति ही भाग ले सकत हैं वहाँ दूसरे में सभी व्यक्ति भाग ले सकते हैं।^३ दूसरा सरकारी व्यवस्था से व्यक्ति को जलग करने पर जोर देना है वहाँ पहला केवल गलत कानून के ऐच्छिक उल्लंघन पर बल देता है। परंतु व्यापक अर्थ में सविनय कानून भंग असहयोग का ही मौलिक रूप है। किसी सरकार के कानून के पालन करने में बढकर उसका क्या सहयोग हो सकता है? सविनय-कानून भंग के पीछे यही तक काम करता है। सरकार के कानून का चेतन रूप से बहिष्कार करना वस्तुतः सरकार का असहयोग करना है। गांधी ने कहा है— थोड़े से विचार करने पर यह मालूम पडेगा कि सविनय-कानून भंग असहयोग का अनिवाय अंग है। बाप किसी प्रशासन को इसके आदेशों तथा आज्ञाओं का पालन कर, इसका सहयोग करते हैं। कोई भी गलत प्रशासन इस प्रकार के सहयोग के लिए हकदार नहीं है। अतः किसी बरे राज्य के कानूनों का उल्लंघन करना कर्तव्य है।^४ इसलिए १९३० में गांधी ने नमक-कानून का उल्लंघन किया था।

असहयोग चाहे जिस रूप में हो यह सत्याग्रह का क्रिया में शक्ति प्रदान करता है। यह सत्याग्रह का क्रांतिकारी रूप है। इसकी भी कोई सीमा नहीं

1 Bandyopadhyaya J, *Social And Political Thought of Gandhi*, Op cit p 97

2 *Young India*, 16 6 1920

3 *Gandhi M K Satyagraha* P 4

4 *Young India*, 27 3 1930

है। व्यक्ति समुदाय और जनसमूह सभी इसका सहारा ले सकते हैं। यहाँ मानसवादियों और रवीन्द्रनाथ टैगोर की आलोचना पर विचार करना आवश्यक है।

मानसवादियों ने असहयोग आंदोलन को पूँजीपतियों का आंदोलन बतलाया है। परंतु बंद्योपाध्याय न ठीक ही इस आलोचना का खंडन किया है।^१ मानसवादी मित्रों को शायद यह लगता हो कि विदेशी वस्त्र और स्वदेशी आंदोलन के पीछे देशी पूँजीपतियों के समर्थन का रहस्य छिपा है किंतु उन्हें भालूम होना चाहिए कि गाँधी ने ग्रामोद्योग का कार्यक्रम रखकर सच्चे अर्थ में समाजवाद को प्रतिष्ठित किया। गाँधी द्वारा चलाये गए खिलाफत आंदोलन के पीछे भी सामंतशाही के समर्थन की बलक देखी जाती है किंतु असल में खिलाफत आंदोलन ब्रिटिश सरकार के खिलाफ था और उसके पीछे यह भी प्रेरणा थी कि भारत व हिंदू-मुसलमान एक होकर यहाँ भी अग्रजों से लोहा लें। सी० आर० दास मोतीलाल नेहरू जब अनेक कानूनवेत्ताओं ने अदालत का त्याग किया। यदि वे इसका त्याग नहीं करते तो उन्हें फायदा हो या। अतः मानसवादियों की यह एक सामान्य बीमारी है कि सभी चीजों को पूँजीपति और अर्थ के चरम से ही देखते हैं।

श्री रवीन्द्रनाथ टैगोर ने असहयोग आंदोलन की आलोचना करते हुए इसे निपवात्मक^२ बतलाया था। उनके अनुसार विशुद्ध नैतिक रूप में असहयोग आंदोलन राजनैतिक सत्यासवाद है और सक्रिय नैतिकता के रूप में यह एक प्रकार की हिंसा है। महस्यल और सामुद्रिक-रहर—दोनों हिंसा के ही प्रकार हैं क्योंकि दोनों जीवन के विरुद्ध हैं।^३ सृष्टि सहयोग के नियम पर आधारित है। व्यक्ति अपने को सृष्टि के किसी भाग में विलग कर मोक्ष की प्राप्ति नहीं कर सकता है। सृष्टि के साथ ऐक्य स्थापित कर ही वह मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। असहयोग आंदोलन के द्वारा पश्चिमी जनता के मन और हृदय से अपने को अलग कर लेना एक प्रकार से आध्यात्मिक आत्महत्या है।^४ इस प्रकार टैगोर ने गाँधी के असहयोग आंदोलन की आलोचना की। परंतु टैगोर

1 Bandyopadhyaya : *Social And Political Thought of Gandhi*, pp 305-312

2 *Ibid* p 312

3 *Gandhi Marg*, (English) April, 1961, p 148

4 *Ibid* pp 149-51

की आलोचना में कोई ताकत मालूम नहीं पड़ती है। लगता है कि वे केवल असहयोग के बाहरी रूपों को ही देखने थे। उसके अंदर परिहित विंगल भावात्मक दर्शन को वे नहीं देख सके थे। गांधी ने उनकी आलोचना का उत्तर बहुत ही उचित शब्दा में दिया जो इस प्रकार है—उनके अनुसार “तात्कालिक परिस्थिति अनिवार्य महयोगों की मांग करती है, परंतु असहयोग का उद्देश्य भारत और ब्रिटेन के बीच पारस्परिक सम्मान तथा विश्वास पर आधारित वास्तविक, सम्मानित और ऐच्छिक सहयोग का मार्ग प्रशस्त करना है।”¹ उनके अनुसार किसी वस्तु का वहिष्कार करना उतना ही आदर्शपूर्ण है जितना विनोबा चीज को स्वीकार करना, सत्य का पालन उतना ही महत्वपूर्ण है जितना अमत्य का परित्याग, बुराइयों के प्रति असहयोग करना वैसे ही कर्त्तव्य है जैसा अच्छाइयों के प्रति सहयोग करना।² अतः असहयोग का निषेधात्मक स्वरूप केवल प्रातिभासिक सत्य है वास्तविक नहीं। राष्ट्र का असहयोग करना माना इस प्रकार की सूचना है कि वह सरकार का सहयोग अपने हित को सामने रखकर करना चाहता है और यह प्रत्येक राष्ट्र का अधिकार और सरकार का कर्त्तव्य है।³ पुनः गांधी ने कहा कि भारतीय जनता का असहयोग न तो ब्रिटेन और न पश्चिम के प्रति है। इसका अमहयोग अंग्रेजों के द्वारा स्थापित तंत्रों से है जो भौतिक-गन्धर्वता को जन्म देती है तथा समाज के दुर्बल वर्गों का शोषण करती है।⁴

वस्तुतः असहयोग का बाहरी रूप निषेधात्मक मालूम पड़ता है परंतु अंदर से यह भावात्मक है। यदि गांधी अंग्रेजी समस्याओं के वहिष्कार के माध्यम से नई वैकल्पिक जनतांत्रिक समस्याओं के निर्माण का उद्देश्य नहीं रखते तब उनके कार्यों को निषेधात्मक कहा जा सकता था। परंतु उन्होंने हर अंग्रेजी समस्या का प्रभावकारी विकल्प भारतीय ढंग से दिया तथा रचनात्मक कार्यक्रमों में अपनी भक्ति को लगाया। फिर इन निषेधात्मक कर्मों को कहा जा सकता है? भावात्मक कार्य का यह कभी भी अर्थ नहीं होता कि अच्छ-बुरे सभी को एक ही समान स्वीकार करे। यदि ऐसा हो तब एक चोर की चोरी को रोचना

1 Bandyopadhyaya J, *Social And Political Thought of Gandhi*, p 314

2 *Ibid*, p 314

3 *Ibid*, p 314

4 *Ibid*, p 314

निपेधात्मक क्रिया होगी। परंतु चोरी रोकना घन को सुरक्षित रखना है अतः यह भावात्मक क्रिया है। इसी प्रकार डाक्टर किसी अंग के बेकार हो जाने पर उसे काट कर अलग कर देता है। परंतु इसका भावात्मक अर्थ है उसके अन्य अंगों को सुरक्षित रखना तथा रोगी का प्राण बचाना। अतः इसे निपेधात्मक नहीं कह सकते। इसी प्रकार असहयोग-आंदोलन को गाँधी ने राष्ट्रिय, अन्तर्राष्ट्रिय, मानवीय तथा आध्यात्मिक—सभी प्रकार के स्वास्थ्य को बढ़ाने के लिए किया था। जिसका मूल सबंध नैतिक उत्थान से था। फिर इस निपेधात्मक कहना गलत होगा।

२ रचनात्मक आयाम

(क) व्याख्या सत्याग्रह को, आंदोलनात्मक और प्रतिहारात्मक प्रक्रिया वस्तुतः सामाजिक संस्थाओं और संघर्ष के मार्ग में व्यवधान के निराकरण का एक उपकरण है। परंतु सत्याग्रह केवल इतना ही नहीं है। पूर्ण सत्याग्रह में निपेधात्मक तत्वा के साथ-साथ भावात्मक मूल्य भी जुड़े हुए होने हैं। यह एक जीवन पद्धति है। जीवन और जीवन के संपूर्ण पहलुओं के प्रति इसमें एक विशेष प्रकार का दृष्टिकोण है—यह ऐसे जीवन जीने की प्रवृत्ति है जो जीवन-निर्माण, उत्थान तथा विस्तार के साथ चलनेवाली विकासात्मक शक्तियों के अनुकूल है तथा जिसकी अभिव्यक्ति अनेक प्रकार के उत्पादन तथा रचनात्मक कार्यों के रूप में प्रकट होती है।^१ अतः संक्षेप में रचनात्मक कार्यक्रम सत्याग्रह के भावात्मक पक्ष हैं। अन्याय के प्रति प्रतिकार और नई व्यवस्था के निर्माण के लिए रचनात्मक कार्यक्रम—यह दाना सत्याग्रह के अविरोध्य अंग हैं। गाँधी ने स्वयं "Constructive Programme" नामक पत्थनी पुस्तक में निष्कर्ष के रूप में लिखा है—
 my handling of civil disobedience without the constructive programme will be like a paralyzed hand attempting to hit a spoon'^२

पुस्तक का प्रस्तावना में तो उन्होंने कहा—

1 D. J. Wakar, R. R., *Satyagraha*, (Bombay, Hind Kitabs, 1946), p. 41

2. Narayan, Shri Man, (ed), *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Press, 1968), Vol. IV, p. 371

‘For civil disobedience it means the constructive Programme’

उनके अनुसार यदि प्रतिकारात्मक सत्याग्रह को रचनात्मक सत्याग्रह स नहीं जोड़ा जाय तो वह पूणरूपेण अहिंसक नहीं हो सकेगा। एक बार उन्होंने कहा—‘सेवा की भावना से प्रेरित होकर जेल जाना लाठी खाना यदि तो एक प्रकार से हिंसा के रूप हैं।’^१ अमल में रचनात्मक कार्यक्रम सत्याग्रह को पूणत अहिंसक और सजनात्मक बनाता है। रचनात्मक कार्यक्रम गांधीवादी सत्याग्रह रूपी आत्मा का शरीर है। यह सत्याग्रह वा सहकर्त्ता और पूरक तत्त्व है।^२ डा० दिवाकर ने भी इसका समर्थन किया है— गांधीजी द्वारा बताये गये १५ प्रकार के तथा अद्य सभी रचनात्मक कार्यक्रम वस्तुतः सत्याग्रह के रचनात्मक और भावात्मक रूप हैं।^३ इसी को डा० हरिद्वार राम ने दूसरे शब्दों में समझाते हुए कहा है— गांधीजी के लिए सत्याग्रह केवल अत्याय के प्रतिकार का साधन नहीं है किंतु यह स्पष्ट रूप में एक स्वस्थ और सजनात्मक जीवन पद्धति है।^४ इसीलिए प्रायः सभी विचारक इसपर एकमत हैं कि ‘सत्याग्रह और रचनात्मक कार्यक्रम समाज परिवर्तन तथा समाज नियंत्रण की दो परस्पर पूरक-पद्धतियाँ हैं।’^५ यह बात विदेशी लेखकों को भी पनी दृष्टि से भी ओमल नहीं हो सकी और धीमती बान्द्राष्ट ने स्पष्ट कहा वास्तविक सत्याग्रह अत्याय के प्रतिकार में सबया सत्रिय होने के साथ-साथ रचनात्मक और आदोलनात्मक होने के साथ-साथ समन्वयकारी है।^६

यों तो गांधी ने अनेक रचनात्मक प्रवृत्तियाँ देश भर में चलाई थी किंतु उनमें अपनी पुस्तक (रचनात्मक कार्यक्रम) में निम्नलिखित १५ कार्यक्रमों का उल्लेख किया है—

1 *Ib d* p 336

2 *Harijan* 20 March 1909

3 Sitaramaiayya B P *Gandhi And Gandhism*, (Allahabad Kitabistan 1942) Vol. I, p 170

4 Diwakar, R. R. *Satyagraha*, p 47

5 *Relevance of Satyagraha For Modern Times* (Ed.) Dr Ramjee Singh p. 52.

6 Bandyopadhyay J. *Social And Political Thought of Gandhi* pp 203 4

7 Bondurant J., *Conquest of Violence* p 43

- १ साम्प्रदायिक एकता
- २ अछूतोंद्वारा
- ३ मद्य निषेध
- ४ खादी
- ५ ग्रामीण कुटीर-उद्योग
- ६ ग्राम-सफाई
- ७ नई तालीम
- ८ वयस्क शिक्षा और साक्षरता
- ९ नारी का उद्धार
- १० समग्र-ग्राम सेवा
- ११ हिंदुस्तानी का प्रचार
- १२ मातृभाषा के प्रति प्रेम
- १३ आर्थिक समानता के लिए कार्य
- १४ आदिवासियों की सेवा
- १५ विद्यार्थी, किम्बान और मजदूरों का संगठन ।

उपयुक्त रचनात्मक कार्यक्रमों को गाँधी ने नीचे में नई समाज रचना प्रमत्त करने के लिए रखा था । परंतु गाँधी इन्हीं कार्यक्रमों को ही अंतिम और पूर्ण नहीं मानते थे ।^१ उन्होंने इन्हीं उदाहरण के रूप में रखा था । आवश्यकता पड़ने पर नये कार्यक्रमों को भी जोड़ा जा सकता था । इन कार्यक्रमों को लागू करने के लिए उन्होंने स्वयंसेवकों का भी संगठन किया ।

रचनात्मक कार्यक्रमों के द्वारा समाज का सुधार खड खड करके होता है । परंतु समस्त समाज के परिवर्तन के लिए एक समग्र भावार्थक प्रक्रिया भी चाहिए । इसके लिए गाँधी के दिमाग में सर्वोदय का कार्यक्रम था ।^२ परंतु इसे पूरी तरह से कार्यान्वित करने का समय उन्हें नहीं मिला । विनोबा ने अपने आंदोलन में उस ही मुख्य विषय माना ।

1 Narayan, Shriman, (ed), *The Selected Works of Mahatma Gandhi* \ol IV, p 335

2 Narayan, Jayaprakash, 'Gandhi And Social Revolution', *Gandhi Marg*, (English) 13, 4 & 14, 1 (Oct , 1969, & Jan , 1970), pp 5-15, p 7

३ मूल्य-परिवर्तनात्मक आयाम

सत्याग्रह की प्रतिकारात्मक प्रक्रिया का उद्देश्य समाज में 'अतर्निहित बुराई, शोषण और अन्वय को दूर करना है। रचनात्मक कार्यक्रम की विधायक-प्रक्रिया के द्वारा नवीन समाज-रचना का कार्य मपन्न किया जाता है। परंतु दोनों के अतिरिक्त एक और प्रक्रिया सत्याग्रही तथा प्रतिपक्षी के बीच चलती रहती है। इसे मूल्य-परिवर्तनात्मक-क्रिया कहते हैं। किसी भी समाज का धपना मूल्य तथा आदर्श होता है। अतः उसकी अपनी अलग संस्कृति होती है। चाहे सत्याग्रही समुदाय या व्यक्ति हो या अन्यायी प्रतिपक्षी—दोनों की संस्कृतियों में कुछ अच्छे और कुछ बुरे मूल्य होने हैं।^१ सत्याग्रह की प्रक्रिया के द्वारा दोनों के बुरे मूल्यों में परिवर्तन होता है तथा शुभ-मूल्यों का विकास होता है। सत्याग्रही अपनी क्रिया तब आरंभ करता है जब उसे यह भान होता है कि शासक की राज्य, दंड या हिंसा शक्ति में उसकी नैतिकशक्ति श्रेष्ठ है तथा वह भौतिकशक्ति में हीन होने हुए भी नैतिकशक्ति के सहारे सबल-से-सबल प्रतिपक्षी को जीत सकता है। जबतक सत्याग्रही अपने जीर्ण-शीर्ण गलत मूल्यों को नहीं बदलता, वह सत्याग्रह नहीं कर सकता। शासक चाहे कितना भी कठोर और नृशंस क्यों न हो फिर भी हमें यह समझना चाहिए कि उसका परिवर्तन हो सकता है और ऐसे अन्यायी की आज्ञा पालन करना प्रजा का धर्म नहीं है। अतः इससे स्पष्ट है कि सत्याग्रह की प्रक्रिया में सत्याग्रही एक ओर शत्रु की भौतिकशक्ति का ख्याल नहीं करके धर्मयुद्ध में अपनी अंतिम आहुति देने के लिए भी तैयार हो जाता है, दूसरी ओर वह उसकी अच्छाईओं और नैतिक शक्ति के जाग्रण में भी विश्वास करने लगता है। इसी आधार पर उसकी समस्त योजना चलती है। विशेष समुदाय जत्र इन मूल्यों को मानने लगता है तो परिवर्तन व्यक्ति से बढ़कर समुदाय तक आता है। जब समूचे समाज में यह मूल्य परिवेष्टित हो जाता है तो सामाजिक क्रांति होती है।

इसी प्रकार प्रतिपक्षी की ओर से भी मूल्य परिवर्तन होते हैं। प्रतिपक्षी का शोषण इस बात पर निर्भर करता है कि शोषित के वारे में उसकी क्या धारणा है। यदि वह शोषित व्यक्ति को स्वभाव से दुष्ट, कायर तथा हीन मानता है तो उनके साथ हिंसा से पेश आता है। परंतु इसके बदले यदि शोषित हिंसा से प्रतिकार करता है तो शोषक की धारणा पुष्ट हो जाती है

1 Lakey, George, "Revolution Violent or Non-violent", *Gandhi Marg*, (English) 15, 1 (Jan, 1971), pp 6-25,

आर हिंसा प्रतिहिंसा चलती रहती है। परंतु यदि शोषित अहिंसक साधन को अपनाता है तो शोषक का पुराना विश्वास टट जाता है। उसकी नैतिक हार हो जाती है। वह शोषित के बढ़ते स्वयं को बुद्ध और हिंसक पाता है। अतः उसका पुराने मूल्य बदल जाते हैं। विचार जब बदल जाता है तो आचार भी उसमें प्रभावित होगा ही। पुराने मूल्य बदलने लगते हैं और नये मूल्यों की प्रतिष्ठा होती है। फिर तो समाज का स्वरूप ही बदल जाता है। यही पर क्रांति की प्रक्रिया पूर्ण होती है। अतः समाज परिवर्तन के लिए मूल्य परिवर्तन आधारभूत शक्ति है। इसके बिना क्रांति न तो प्रभावकारी होगी और न स्थायी। प्रतिक्रांतियों का भय भी बना रहेगा। मूल्य जब नहीं बदलता है तो फिर समाज-व्यवस्था ठिकाने के लिए तानाशाही और उसकी दंड शक्ति चाहिए ही।

(छ) मूक माकन

१ प्रजातंत्र और सत्याग्रह जब हम प्रतिकारार्थक सत्याग्रह को वात करते हैं तो स्वाभाविक रूप से यह प्रश्न हमारे सामने आता है कि सत्याग्रह की साधकता केवल परतंत्र राज्य और विदेशी शासन के सदम में ही है या प्रजातंत्र में भी इसका कोई स्थान है? जब प्रजातंत्र के सदम में सत्याग्रह को हम देखते हैं तो इनके संबंध में कई प्रश्न उठते हैं। पहला प्रश्न यह उठता है कि क्या सत्याग्रह का प्रक्रिया प्रजातांत्रिक शासन पद्धति में संगत है? दूसरा प्रश्न है क्या सत्याग्रह को सफलता केवल प्रजातांत्रिक शासन पद्धति में ही संभव है या अन्य शासन पद्धति में भी? तीसरा प्रश्न है क्या प्रजातंत्र सत्याग्रह प्रक्रिया का अभाव में कायम रह सकता है? इन प्रश्नों पर विचार करना आवश्यक है।

कुछ लोगों के अनुसार प्रजातंत्र में सत्याग्रह का प्रयोग नहीं होना चाहिए। श्री बलराज पुरी ने युक्तियों के आधार पर यह सिद्ध करने की कोशिश की है कि प्रजातांत्रिक शासन में सत्याग्रह का प्रक्रिया अवैध और अनुचित है। उनकी युक्तियाँ इस प्रकार हैं—

प्रजातंत्र की शक्ति किसी समस्या के स्वयंपातिक तरीके में समाधान ढूँढने में है। यदि स्वैयंपातिक साधनों को छोड़कर हम कोई ऐसा साधन ढूँढते हैं जिसमें समस्या का समाधान सीधे अपने हाथों में ले लेने है चाहे वह हिंसक हो या अहिंसक—दोनों परिस्थितियों में इस प्रजातंत्र की शक्ति क्षीण होता है।^१

1 Krishnakumar (ed), *Democracy And Non-Violence*, (New Delhi Gandhi Peace Foundation, 1968), p 104

प्रजातांत्रिक व्यवस्था में बहुसंख्यकों को सत्याग्रह करने की आवश्यकता नहीं है और जल्पसंख्यकों को बहुसंख्यकों पर अपनी इच्छा लादना उचित नहीं है। यदि बहुसंख्यक और अल्पसंख्यक के बीच हित विरोध हो तो वहाँ पर बहुसंख्यक को भी यह अधिकार नहीं है कि वह अपनी इच्छाओं को अल्पसंख्यकों पर लादे।^१ इस प्रकार किन्हीं भी परिस्थिति में प्रजातंत्र में सत्याग्रह वाञ्छनीय नहीं है। यहाँ यह देखना आवश्यक है कि प्रजातांत्रिक शासन व्यवस्था में विवेक और सख्ता बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। परंतु जब साक्षात् अहिंसक कार्यों के द्वारा सर्वैधानिक प्रजातांत्रिक प्राक्रियाओं को अपने हाथ में ले लेते हैं तो यहाँ पर विवेक और बहुसंख्यक के स्थान पर आत्मपीडन और दया औचित्य का आचार बन जाते हैं। इस साधन को हिंसक साधन की तुलना में भ्रंश ही अच्छा कहा जाय परंतु यह सर्वैधानिक साधनों की तुलना में बहुत ही कम प्रजातांत्रिक है।^२

अंतिम रूप में यह भी कहा जा सकता है कि जो अहिंसक साधन को सर्वैधानिक साधन का एक विकल्प मानते हैं, वे सचमुच अहिंसा के साथ हिंसा करने हैं। कारण यह है कि जब प्रजातंत्र में बुद्धि और संपत्ति को उचित स्थान नहीं मिलता है तो अहिंसा दबाव में परिणत हो जाती है।^३ अंत बलराज पुरी इस निष्कर्ष पर आते हैं कि वास्तविक प्रजातंत्र, वास्तविक क्रांति और वास्तविक अहिंसा वास्तव में एक दूसरे में अवियोज्य हैं।^४

1 "In a democratic system, a majority has no need to resort to Satyagraha and a minority is not right to use it to impose its will on a majority. Even a majority should not impose its will on a minority on matters of exclusive concern to the latter"—*Ibid*, p 104

2 *Ibid*, p 104

3 "Those who insist on posing non-violence as an alternative to constitutionalism, do violence to the spirit of non-violence. For when reason and consent are discounted, non-violence is reduced to mere coercion"—*Ibid*, p 107

4 "Real democracy, real revolution and real non-violence are in reality, indispensable to one another"—*Ibid*, p 107

दूसरी ओर आचार्य जे० बी० कृपलानी विनोबा भावे तथा अन्य लेखक और सर्वोदय विचारक प्रजातंत्र में सत्याग्रह को सैद्धान्तिक तथा उचित मानते हैं।

आचार्य कृपलानी के अनुसार गांधी ने प्रजातान्त्रिक सरकार में सविनय-अवज्ञा का कभी भी निषेध नहीं किया है। वे इसमें कभी भी विश्वास नहीं करते कि बहुसंख्यक गलती कर ही नहीं सकते हैं। उन्होंने व्यक्ति की अंतरात्मा को सर्वोपरि स्थान दिया है।^१ उन्हें इस बात की जानकारी थी कि प्रजातान्त्रिक सरकार भी स्नेच्छाचारो, भ्रष्ट और केंद्रित व्यवस्था का समर्थक हो सकती है। ऐसी परिस्थिति में व्यक्ति की स्वतंत्रता और गरिमा खतरे में आ सकती है। तब व्यक्ति को अपनी अंतरात्मा को आवाज को ही प्रधानता देनी होगी।^२

गांधी के अनुसार सत्याग्रह एक शुद्ध और असंदिग्ध शस्त्र है। उनका यह विश्वास है कि शुद्ध शस्त्र के व्यवहार से दुःख का उत्पन्न होना अवश्यम्भावी है, भले ही हम भ्रमित उद्देश्य से ही उसका व्यवहार क्यों न करें।^३ फिर उनका यह कहना कि "अहिंसक प्रतिकार को दबाना अंतरात्मा को कंद करना है", सत्याग्रह का समर्थन करता है।^४ प्रजातंत्र में सत्याग्रह की आवश्यकता तब नहीं पड़ सकती है जब इसमें भ्रष्टाचार और व्यक्ति को पीड़ित करने का कोई स्थान नहीं रहे, जो वास्तव में असंभव है। इसलिए गांधी ने कहा— मैं असहयोग को सार्वभौमिक रूप से व्यवहार की वस्तु मानता हूँ।^५

प्रजातंत्र में जनता को 'नागरिक' और सर्वाधिकारी—राज्य में 'प्रजा' कहा जाता है। गांधी ने यह इच्छा व्यक्त की है कि "मैं प्रत्येक नागरिक को यह बात मालूम कर दूँ कि सविनय प्रतिकार उनका जन्मसिद्ध अधिकार है। इसको खोना मानो मानत्व को खोना है।"^६ जब राज्य भ्रष्ट और कानूनहीन हो जाता है तो सविनय अवज्ञा नागरिकों का पवित्र कर्तव्य हो जाता है। एसी

1 *Ibid*, p 129-30

2 *Ibid*, p 131

3 "I believe that the use of a pure weapon even from a mistaken motive does not fail to produce some good"—
Ibid, p 131

4 *Ibid*, p 131

5 *Ibid*, p 131

6 *Ibid*, p 132

स्थिति में जो कोई राज्य का साथ देता है वह भ्रष्टाचार और कानून-हीनता का भी भागी बनता है।¹ सबसे बड़ी बात तो यह है कि सविनय अवज्ञा कानून का उल्लंघन नहीं बल्कि उच्चतर नियम का पालन है।² फिर सत्याग्रह पुनः, परन्तु, शासक, मिन तथा समस्त विश्व के विरुद्ध किया जा सकता है तो फिर यह प्रजातांत्रिक सरकार के विरुद्ध क्यों नहीं किया जा सकता है ?³ इस प्रकार आचार्य कृपानी प्रजातंत्र में सत्याग्रह का प्रयोग पतिकारत्मक अर्थ में आवश्यक मानते हैं।

श्री मोहन मुरारी के अनुसार तो सत्याग्रह चाहे जीवन-पद्धति के रूप में लिया जाय अथवा अहिंसक प्रतिकार के अर्थ में लिया जाय, सही अर्थ में प्रजातंत्र का जीवन-रक्त (Life blood) है।⁴ उनके अनुसार सत्याग्रह व्यक्ति के हृदय में स्वतंत्रता की भावना तथा इसके प्रति प्रेम को बनीभूत कर देता है। प्रजातंत्र के लिए भी स्वतंत्रता प्रेम आवश्यक है। फिर सत्याग्रह के द्वारा राष्ट्र को त्याग, धार्मानुशासन तथा सजनात्मकता की शिक्षा मिलती है जो प्रजातंत्र के लिए अनिवार्य है। वस्तुतः सत्याग्रह राष्ट्र की अन्याय और हिंसा सत्तन के लिए एक शक्ति प्रदान करता है। अतः सत्याग्रह प्रजातंत्र के लिए आवश्यक है। इसी प्रकार १० नगेश्वर प्रसाद भी यह मानते हैं कि सैन्य राजनैतिक व्यवस्था में सत्याग्रह का विचार गांधी की मौलिक देन है।⁵ खासकर प्रजातंत्र में एम वग जितकी पहिल राजनीति में प्रभावकारी नहीं है, सत्याग्रह का प्रयोग अनुशासन और सांस्कृतिक ढंग में कर सकते हैं।

उस बात में संदेह नहीं है कि गांधी प्रजातंत्र में सत्याग्रह का प्रयोग उचित मानते थे। उन्होंने टुटर-कमिटी के सामने स्पष्ट रूप से कहा था— मैं सत्याग्रह की अनिवार्यता आनवाये जवाबदह सरकार में भी मानता हूँ।⁶ मैं कल्पना कर सकता हूँ कि स्वराज्य में भी कुछ बातें ऐसी आ सकती हैं जहाँ सत्याग्रह की आवश्यकता पड़े।⁷ १९१४ में इंडियन जोर्नलिज्म में भी

1 *Ibid*, p 132

2 *Ibid* p 134

3 *Ibid* p 133

4 *Ibid*, p 147

5 Prasad, Nageshwar 'Satyagraha And Political System', *Quest*, (Bombay, July-September, 1970), pp 39-42

6 Gardhi M K *Satyagraha*, p 33

7 *Ibid*, p 34

उन्होंने लिखा—“राजनीति में इसका (सत्याग्रह का) प्रयोग इस सत्य पर आधारित है कि जनता की सरकार तभी संभव है जब चेतन या अचेतन रूप में उसकी सम्मति से शासन हो।”^१ इसलिए उन्होंने अपन सर्वोदय-समाज के आदर्श के संबंध में लिखा—“सत्याग्रह और असहयोग से परिवेष्टित अहिंसा ग्राम समुदाय की गाम्यता होगी।”^२ सिबिज डिगओबिडियेन्व आदोर्न के समय भी उन्होंने कहा—“मैं जानता हूँ कि यदि मैं स्वतंत्रता-संघर्ष में बाध बच जाऊँगा तो निश्चय ही अपने देशवासियों को अहिंसक संघर्ष की अनुमति दूँगा जो इस संघर्ष के समान दुर्दान्त और हठपूर्ण होगा।”^३

परंतु बाद में जब स्वतंत्रता सत्रिकट आई तो गाँधी सत्याग्रह के प्रयोग पर काफी सावधानी की आवश्यकता का अनुभव करने लगे। १९४६ में उन्होंने कहा कि पूर्ण अहिंसक असहयोग कितना भी सुन्दर क्यों न हो परंतु लोकप्रिय शासन में इसके लिए स्थान नहीं है।^४ फिर १९४७ में उन्होंने कहा—“यदि प्रत्येक व्यक्ति कानून अपने हाथ में ले ले तो इसमें अराजकता छा जायगी तथा स्वतंत्रता की हत्या होगी।”^५ पुन उन्होंने लिखा—“सत्याग्रह, सविनय-अवज्ञा और उपवास का प्रजातंत्र में सीमित व्यवहार है।”^६ इसलिए सत्याग्रह के प्रयोग पर गाँधी ने कुछ शर्तों को लगा रखा। अर्थात् इसका प्रयोग तभी किया जा सकता है जब अन्य कानूनी औपचारिक और अहिंसक तरीके में विफल हो जाते हैं। सत्याग्रह शुरू करने के पूर्व इसके अनुशासन और मूल्यों को अच्छी तरह जान लेना आवश्यक है। उपयुक्त विवेचन के आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि प्रजातंत्र में सत्याग्रह की साधकता है परंतु उसका प्रयोग सावधानीपूर्वक होना चाहिए।

दूसरा प्रश्न है—सत्याग्रह की सफलता और प्रजातंत्र का संबंध। अनेक विद्वान इस निष्कर्ष पर आये हैं कि सत्याग्रह की सफलता केवल प्रजातांत्रिक उदार शासन में ही संभव है। इस संबंध में श्री बन्धोपाध्याय डॉ० राजेन्द्र

1 *Ibid*, p 35

2 *Harjan*, July 25, 1941

3 *Young India*, January 30, 1930

4 *Harjan*, July 14, 1946

5 Rai, Haridwar, "Sociology of Gandhian Satyagraha", *Relevance of Satyagraha For Modern Times*, (ed), Singh, Ramjee, p 56

6 Tendulkar, G D, *Mahatma*, Vol VII, p 100

प्रसाद¹ जीर बिन्टगाई का नाम लिया जा सकता है। बंद्योपाध्याय ने बताया है कि गांधी के सत्याग्रह की अविनाश सफलता अंग्रेजों की उदार और प्रजातांत्रिक नीति पर आधारित है।² बिन्टगाई ने भी कहा है—
 “गांधी की अग्र-गणना समस्त प्रजातंत्र में सबसे अच्छी तरह कार्य करती है

1 ‘ he (Gandhi) found suitable ground in this country and he also found—I must confess—noble adversaries who were capable of yielding to the appeal which non-violence makes. They had set a limit to their own action below which the British could not and did not go and we must admit, we must confess that Gandhi’s success was due very largely to himself and his people but also to the British I do not know and it would be merely speculating as to what would have happened if we had got an adversary of another kind all together who put no limit to his atrocities, who put no limits to what he would do to and adversary who was proving himself dangerous’—
 Dr Rajendra Prasad’s concluding address to the International seminar, Gandhian Outlook and Technique, p 338

2 “One of the essential conditions for the success of Satyagrah as technique of resistance is a relatively liberal political system, and that it would be extremely difficult, if not impossible, to organise a successful Satyagraha in a dictatorial political system”—Bandyopadhyaya, *Social And Political Philosophy of Gandhi*, p 343

3 “Gandhi’s tactics probably works best in a democracy, where the role of the State as an enforcer is tempered by the nature of popular sympathy, with the great respect for human life and equality.”

—Klitgaard, R E, “Gandhi’s non-violence As Tactic’ *Journal of Peace Research*, (Oslo, International Peace Research Institute), 2 (1971), pp 143-53, p 148

जहाँ पर राज्य लोकप्रिय सहानुभूति के आचार पर है जिनमें मानव जीवन और समानता के प्रति सम्मान होता है।" परंतु ऊपर के दोनों विचार सत्याग्रह को पूर्ण परिप्रेक्ष्य में देखने में अमफल हैं। यदि सच्चे अर्थ में सत्याग्रह को लिया जाय तो यह केवल प्रजातन्त्र में ही नहीं, तानाशाही सरकार में भी सफल भूत होगा। अंग्रेजी शासन में भी सत्याग्रहियों के साथ नृशंसता का व्यवहार किया गया। नागपुर का झडा सत्याग्रह, बिटपुर का दमन और जालियावाला बाग का मौलीकांड इसके प्रत्यक्ष प्रमाण हैं। इसके अतिरिक्त भी अंग्रेज शासकों की बर्बरता के कई उदाहरण हैं। अंत कीनी महोदय ने ठीक ही कहा है—

" it was not the 'civilized nature' of the government considered in the abstract but the concrete nature of the situation which it faced that was the determinant of its postures " १

जैने शार्प ने भी लिखा है—

"If the British exercised some restraint in dealing with non-violent rebellion, this may be related to the more peculiar problems posed by a non-violent resistance movement and to the kind of forces which the non-violence set in motion, than to the opponent being "British" The same people showed little restraint in dealing with the Mau Mau in Kenya or in saturation bombings of German cities," २

वस्तुतः सत्याग्रह की सफलता प्रतिपक्षी के स्वभाव पर आश्रित नहीं है। इसका अपना तर्कशास्त्र है। यदि प्रतिपक्षी के गुणों का हम विचार करते भी

1 Kini, N G S, "Techniques And Tools of Gandhian Revolution", *Gandhi Marg* (English) 15, 2 (April, 1971), p 125

2 Sharp, Gene, "Gandhi's Political Significance Today", *Gandhi His Relevance For our Times* (ed), G Ramchandran & T K Mahadevan, (New Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1967), p 148

हैं तो वहाँ पर इसका सवध सत्याग्रह की ब्यूह रचना और काल से है।^१ प्रतिपक्षी के स्वभाव तथा काल के अनुसूप सत्याग्रही को अपनी ब्यूह रचना बनानी पड़ती है। सत्याग्रह की सफलता परिस्थिति की सरलता और जटिलता पर भी आश्रित है। सर्वाधिकारी तथा प्रजातांत्रिक राज्य दो विभिन्न धनिक विरोधी सामाजिक परिस्थितियों के सूचक हैं। यदि एक सकीर्ण और वृद्ध समाज तथा राजनैतिक व्यवस्था का द्योतक है, तो दूसरा उदार और मुक्त सामाजिक रचना का सूचक है जिसमें जनमत तैयार करने में कोई प्रतिवध नहीं है। पहली सामाजिक रचना में सत्याग्रही को ब्यूह रचना भी जटिल बनानी पड़गी। यहाँ जनमत और जन शक्ति तैयार करने के लिए गुप्त साधनों का भी सहारा लिया जा सकता है क्योंकि विचार प्रचार करने का कोई खुला विकल्प सामन नहीं है। अहिंसा के मूल सिद्धांत को ब्यूह रचना, प्रचार के साधन द्रव्यादि को बदल कर भी सुरक्षित रखा जा सकता है। इस प्रकार की व्याख्या की बीनी महोदय 'Creative interpretation of non violent combat' कहते हैं।^२ इसके अभाव में सर्वाधिकारी राज्य में सफलता पाना मुश्किल है। गांधीवाद की केवल यांत्रिक व्याख्या से हम सभी समाज के अनुभूत नहीं बनाया जा सकता।

जहाँ तक सर्वाधिकारी राज्य की क्रूरता का प्रश्न है यह तो प्रजातांत्रिक कहे जानेवाले शासकों में भी कम नहीं है। जालियावाला बाग की क्रूरता हिटलर की क्रूरता से कम नहीं है। इसी प्रकार जोर गहराई से विचार किया जाय तो प्रजातंत्र के नाम पर जनता की आँखों में धूल झाँककर सभूह के हित के साथ खिलवाड़ करनेवाले शासक कम जमानवीय नहीं हुए हैं। सत्ता प्राप्ति और उसकी रक्षा के लिए प्रजातंत्र के नाम पर व्यक्ति-व्यक्ति को, जाति जाति को, संप्रदाय संप्रदाय को तोड़ा जाता है तथा उनके बीच वैमनस्य के बीज बोये जाते हैं। उससे वर्ग-कलह ही रहते हैं। अतः यह कहना कि सत्याग्रह केवल भद्र, सुसंस्कृत और प्रजातांत्रिक शासकों के विरुद्ध ही सफल होगा, क्रूर तथा सर्वाधिकारी शासन के विरुद्ध नहीं, उचित नहीं है। बीनी महोदय ने ठीक ही कहा है—“Although it is true that we do not have many cases of non violent combat under totalitarian regimes still the suggestion is based on the confusion of issues and

1 Kim, N G S, *Gandhi Marg*, 15, 2 (April 1971), p 126

2 *Ibid*, p 127

a failure to understand and what Sharp has called 'the kind of forces which non-violence sets in motion' "१

तीसरा प्रश्न है क्या सत्याग्रह और अहिंसा के बिना प्रजातंत्र कायम रह सकता है ? इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि सत्याग्रह की प्रक्रिया और प्रजातंत्र में कोई अनिवार्य संबंध नहीं है। यह ठीक है कि अहिंसा और सत्याग्रह की प्रक्रिया से प्रजातांत्रिक वातावरण बनाने में सहायता मिलती है। इसलिए इस प्रजातंत्र की सफलता की आवश्यक शर्तों में से एक शर्त मान सकते हैं। परंतु यह कहना कि सत्याग्रह के अभाव में जनतंत्र कायम नहीं रहेगा, गलत होगा। हम ऐसे भी प्रजातंत्र के बारे में सोच सकते हैं जहाँ के शासक नागरिक के कल्याण के प्रति सच्चे दिल में वफादार हैं, उनके कानून समस्त समाज के हित के अनुकूल हैं तो फिर वहाँ सत्याग्रह की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। किंतु सत्याग्रह की सार्थकता प्रजातंत्र में तब तक रहती है जबतक शासकों में स्वायत्त भावना, सत्ता से चिपके रहने का मोह, सत्ता के मद से उत्पन्न निरंकुश प्रवृत्ति तथा भ्रष्टाचार की प्रवृत्ति बनी रहती है।

अतः सत्याग्रह और प्रजातंत्र के आपसी संबंधों को इस प्रकार रख सकते हैं—

(क) विगुड़ प्रजातंत्र विगुड़ सत्याग्रह में स्वतंत्र है। यहाँ हम सांकेतिक रूप से कह सकते हैं 'अ' 'ब' में स्वतंत्र है अर्थात् विगुड़ प्रजातंत्र में सत्याग्रह की आवश्यकता ही नहीं है। यहाँ जनता को शासकों के विरुद्ध विभीषण प्रकार की ऐसी गिरफ्तारी नहीं रह सकती जिसके लिए सत्याग्रह करना पड़े।

(ख) जहाँ प्रजातंत्र का केवल ढाँचा ही, दिखावा ही किंतु वास्तव में वशा पार्टी और पार्टी के कुछ व्यक्तियों की तानाशाही हो वह सत्याग्रह की अत्यंत अपेक्षा है। बिना सत्याग्रह के यहाँ पर हम प्रजातंत्र को अपने वास्तविक स्वरूप में नहीं लौटा सकते। सत्याग्रह के अभाव में प्रजातंत्र दिन प्रतिदिन समाप्त होता जायगा और अंत में कुछ तानाशाही की स्थापना हो जायगी। अतः यहाँ प्रजातंत्र सत्याग्रह पर आश्रित हो जाता है। सांकेतिक भाषा में हम इस प्रकार कह सकते हैं—'अ' 'ब' पर आश्रित है। परंतु इसका विपरीत सत्य नहीं।

1 Kim, N G S, *Gandhi Marg*, 15, 2 (April 1971), p 126

बुद्ध विचारक जो यह मानते हैं कि प्रजातंत्र में ही सत्याग्रह सफ़रीभूत हो सकता है, प्रजातंत्र और सत्याग्रह को एक दूसरे का पूरक मानते हैं। परंतु ऐसा चट्टान भूल है। यदि सत्याग्रह को विशुद्ध अर्थ में लिया जाय तो इसकी शक्ति सत्य और नैतिकता की शक्ति है। इस किसी बाहरी शक्ति पर आश्रित नहीं रहना पड़ता है। यदि वातावरण की दुरूहता में क्षणिक विफलता भी मिले तो भी इस सत्याग्रह की विफलता नहीं कह सकते क्योंकि इसका मूल्यकर्म क्षणिक सफलता या विफलता से नहीं किया जा सकता। यह कहना कि सत्याग्रह और प्रजातंत्र एक दूसरे के पूरक हैं, पूर्णरूपेण सत्य मालूम नहीं पड़ता।

२ शकाएँ और समाधान

राबर्ट ई० क्लिटगाट ने द्विविधा के आधार पर सार्विक ढंग से गांधी के सत्याग्रह की असंगतियों की ओर ध्यान आकृष्ट किया है।¹ इनके अनुसार गांधी की अहिंसा एक सामाजिक व्यूहरचना है। एक ओर वे अन्यायपूर्ण कानून का उल्लंघन करना हर नागरिक का कर्तव्य मानते हैं, तो दूसरी ओर कानून की अवज्ञा की घमकी अपने प्रतिपक्षी ले देते हैं। इसी प्रकार उपवास की घमकी दी जाती है जो दबावपूर्ण है। अतः गांधी के सिद्धांत और व्यवहार में विरोध मालूम पड़ता है। सिद्धांततः गांधी सत्याग्रह में किसी भी प्रकार की घमकी, दबाव और हिंसा का स्थान नहीं देने देते, परंतु व्यवहार में ये सभी जा जाते हैं। आचार्य रजनीश भी इस बात को अपने ढंग से रखते हुए कहते हैं— “गांधीजी अहिंसात्मक रूप से जो आंदोलन चलाते थे वह आंदोलन ही दबाव डालने के लिए था और मेरी दृष्टि में जहाँ दबाव है वहाँ हिंसा है।” आगे भी उन्होंने कहा— “कई बार यह भी हो सकता है कि मैं आपको मारने की घमकी दूँ तो आप मरा मुकाबला कर सकते हैं। लेकिन जब मैं अपने को मारने की घमकी दूँ तो आपको निहत्या कर देता हूँ। यह हिंसा ज्यादा सूक्ष्म है और बहुत टिकी हुई है।” क्लिटगाट और आचार्य रजनीश शायद यह मानते हैं कि दबाव डालने के ढंग अहिंसात्मक ही सकते हैं किंतु दबाव खुद हिंसा है।

लगता है ये दोनों विचारक “दबाव” और “अहिंसा” इन दोनों शब्दों के अर्थ की भावना पर कम ध्यान देते हैं, शब्दों के वास्तविक अर्थ पर अधिक। “दबाव” तो कई प्रकार के हो सकते हैं। “भय का दबाव” और “मुहब्बत

1 Klitgaard, R. E., “Gandhi's Non violence As Tactic”, *Journal of Peace Research*, 2, (1971), pp 143-53

का दबाव" एक नहीं हो सकता। सच्चा सत्याग्रही प्रतिपक्षी को कष्ट नहीं देना चाहता। वह उसकी अप्रतिष्ठा भी नहीं करना चाहता है। वह तो स्वयं कष्ट सहन कर प्रतिपक्षी में सात्विकता प्रकट करने की कामना करता है। लगता है ये विचारक गांधी को अहिंसा को "निष्क्रिय प्रतिकार" के सदन में समझना चाहते हैं जिसका गांधी ने बराबर विरोध किया। इसीलिए उनके सामने यह प्रश्न अभी बना हुआ है कि गांधी का अहिंसक प्रयोग वस्तुतः कितना अहिंसक था ?

गांधी के अनुसार सत्याग्रही परिणाम का बिना झुंझाल किए प्रतिपक्षी पर विश्वास करता है। यदि प्रतिपक्षी बीसो बार धोखा देता है तो भी सत्याग्रही इसीसवीं बार भी विश्वास करने के लिए तत्पर रहता है। क्लिटगार्ड इस सब में महत्वपूर्ण बात कहते हैं कि यदि दोनों पक्ष एक दूसरे पर विश्वास करते हैं तो दोनों को लाभ मिलता है, यदि कोई विश्वास नहीं करते तो किसी को लाभ नहीं मिलता है। यदि एक पक्ष दूसरे पक्ष में विश्वास करता है और दूसरा इस विश्वास का उल्लंघन करता है, तो दूसरा तो लाभान्वित होता है परंतु पहला प्रतिपक्षी द्वारा अविश्वास से उत्पन्न दुःखों से भी अधिक दुःख भोगना है। अतः सत्याग्रह के द्वारा बहुत लंबी अवधि के बाद सफलता मिलती है।^१ इस चित्र के द्वारा उन्होंने इस प्रकार व्यक्त किया है—

विश्वास

अविश्वास

	विश्वास	अविश्वास
पूर्वपक्ष	१ —१	२ —१
प्रतिपक्ष	—१ २	० ०

यहाँ क्लिटगार्ड दैनिक व्यवहार और सामान्य मनोवैज्ञानिक विज्ञान की दृष्टि से विचार करते हैं। किंतु सत्याग्रही मनुष्य को जड़ नहीं मानता है। विश्वास के बदले अविश्वास के रास्ते से चलकर मानवता आज कहीं तक पहुँच गई है, यह सर्वविदित है। फिर विश्वास के बदले सर्वदा अविश्वास ही मिलेगा—यह मान्यता अमनोवैज्ञानिक है। सत्याग्रही का कष्ट सहन प्रतिपक्षी

^१ उपरिच्युत, पृ० १४७ ।

के हृदय को सस्पर्श नहीं करेगा—यह मोक्षना भी ठीक नहीं। इसलिए यहाँ पर विश्राम-अविश्राम का सामान्य बनिर्वाशाही हिमाय नहीं चलेगा।

निष्ठागार्डे के अनुसार सत्याग्रह की सफलता प्रतिपक्षी की उदारवृत्ति पर निर्भर है। यदि प्रतिपक्षी जिद्दी हो तथा वह अपने कानून को हर परिस्थिति में अमल करने के लिए तैयार हो जाय तो फिर सत्याग्रह नहीं चल सकता है। गाँधी यहाँ पर कहेंगे कि “आवश्यकता पचने पर मैं करोड़ों जीवन की जोखिम उठा सकता हूँ यदि वे श्रेष्ठता से आत्मपोडन के लिए तैयार हो तथा उनका व्यक्तिस्व सरल तथा निमग्न हो।”¹ परन्तु जब गाँधी यह कहते हैं कि “आप अन्ध्याय के विरुद्ध उपवास नहीं कर सकते”² तो लगता है कि फिर निरमुश और नृशम शासन व्यवस्था में सत्याग्रह शक्यभूत नहीं हो सकता। यहाँ यह कहा जा सकता है कि मात्र स्वभाव पाषाण की भाँति जड़ नहीं है, उसमें नमनीयता है। अतः हमेशा एक समान रहने की कल्पना ही गलत तथा अमनोपेक्षाजनित है। अपने व्यक्तिगत अभिप्रायों के लिए उपवास आदि सत्याग्रह नहीं, दुःखाग्रह है।

निष्ठागार्डे महोदय का कहना है कि सत्याग्रह में प्रतिपक्षी को साक्षात् रूप से धमकी दी जाती है। यद्यपि सत्याग्रह का सिद्धांत किसी भी प्रकार के दबाव का स्पष्ट विरोध करता है।³ अतः उनसे विचारा में असमति है। इस

1 “I would risk it necessary a million lives so long as they are voluntary sufferers and the innocent spotless victims”—*Our India*, June 2, 1920

2 “You cannot fast against a tyrant”—Fisher Ivis, *Mahatma Gandhi*, 1954, p 76, *Journal of Peace Research*, 2 (1971), p 148.

3. (a) “The opponent is forced to do something because of a threat to his own pay-off—a direct destructive threat pregnant with violence. Yet the doctrine of Satyagraha explicitly opposed any compulsion or coercion”—Klitgaard, R. G., “Gandhi's Non-violence As Tactic”, *Journal of Peace Research*, 2 (1971), p 149

(b) “I have always opposed obstruction as being anti-Satyagraha”—*Harizan*, June 25, 1940

(c) “Such blocking the way will be sheer compulsion. And there should be no compulsion in religion or in matters of any reform”—*Harizan*, April 15, 1933

प्रकार को बमकी से गाँधीवाद के मूल सिद्धांत की ही हत्या हो जाती है।^१ यथार्थ स्थिति तो यह है कि दबाव के स्थान पर हिंसा स्थान ग्रहण कर लेती है। सत्याग्रह आंदोलन में अनेक व्यक्तियों की संपत्ति का दहन कर दिया गया। हड़ताल, धरना तथा असहयोग के द्वारा निर्दोष व्यक्तियों की संपत्ति के दहन को रोकना नहीं जा सका। यह शारीरिक हिंसा से बढकर हिंसा है तथा इसके द्वारा सामूहिक शासनहीनता और हिंसा का मार्ग प्रशस्त हो जाता है। अतः सत्याग्रह की प्रक्रिया में हिंसा और अहिंसा को अलग करना असंभव है।^२ यहाँ यह स्पष्ट है कि हमें सत्याग्रह और दुराग्रह में भेद करना होगा। सच्चे सत्याग्रह में कहीं भी हिंसा का स्थान नहीं। यदि कहीं हिंसा फूट पड़ती है तो जानना चाहिए कि अहिंसक-समय की तैयारी में कहीं अपूर्णता है। बमकी आदि का तो प्रश्न ही नहीं। प्रश्न है सत्य की निष्ठा का और उसका साधन होगा प्रेम और अहिंसा। विदेशी वस्त्र के बहिष्कार के विषय में रवोन्द्र नाथ टैगोर की आलोचना पर हम विचार कर चुके हैं।

एक विशेष प्रकार की आलोचना यह की जाती है कि चूंकि गाँधी के सत्याग्रह का आधार अंतरात्मा की आवाज है, अतः सत्याग्रही एक प्रकार से एकांतवादी और निरकुश होता है। परंतु यदि प्रतिपक्षी भी उसी को भाति निरपेक्षवादी हो तो इसका परिणाम भयकर होगा। दोनों बिना किसी परिणाम के विचार किए हुए अपनी अपनी बात पर डट रहेगे और नरसंहार होता रहगा। सत्याग्रही प्रतिपक्षी की निरकुश नीति का अविबकपूर्ण और रुढ़ कह कर आलोचना करेंगे तथा अपनी निरकुश नीति को अहिंसक मानकर प्रशंसा

1 Klitgaard, R E, "Gandhi's Non-violence As Tactic", *Journal of Peace Research* 2 (1971), p 149

2 "Thus Gandhi's philosophy of non violence seems contradicted by the violent nature of some of his tactics sprawned. The distinction between violence and non-violence does not seem crucial in describing what Satyagraha does"—Klitgaard, R E, "Gandhi's Non-violence as Tactic", *Journal of Peace Research*, 2, (1971), p 150

करेंगे, जो उचित नहीं है।¹ फिर भी गांधी प्रतिपक्षी पर झखड़ रूप से विश्वास करते हैं। उनकी यह युक्ति है कि यदि "मैं विश्वास नहीं कर सकता तो दूसरा क्यों विश्वास करेगा?" लेकिन यहाँ एक प्रश्न उठता है कि जब गांधी प्रतिपक्षी के हृदय-परिवर्तन की बात करते हैं तो वस्तुतः यहाँ पर प्रतिपक्षी की पराजय नहीं बल्कि विजय होती है। यहाँ उसकी उदार नीति की विजय मानी जा सकती है। दूसरी ओर जब वे सत्य के आग्रह की बात करते हैं तो यहाँ निरकुश नीति की विजय होती है। इसे परस्पर विरोधपूर्ण नहीं मानना पड़ेगा क्योंकि सत्य की विजय से सबकी विजय है। सत्य किसी एक का नहीं है, अतः यदि सत्य का आग्रह है तो इसमें किसी की विजय और किसी की पराजय का अरथ ही नहीं उठता है।

सिद्धांततः सत्याग्रह का मौलिक सिद्धांत है कि यदि कोई शांति, प्रेम और विश्वास चाहता है तो दूसरे के प्रति भी वह शांतिपूर्ण बने, प्रेम करे तथा विश्वास करे। परंतु इस नियम का पालन करना बहुत ही कठिन है। इस आलोचना के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि कठिनाई तो प्रायः सभी अच्छे आदर्शों को व्यवहार में लाने में होती है परंतु इससे वह आदर्श तो स्वयं लक्षित नहीं होता। दूसरी बात यह कि नियम के पालन की कठिनाई तथा सरलता व्यक्ति के अभ्यास और स्वभाव पर निर्भर करती है। यह व्यक्तिगत बात है। एक ही नियम का पालन करना 'अ' के लिए आसान और 'ब' के लिए कठिन हो सकता है। अतः सरलता और कठिनाई के आधार पर किसी सिद्धांत का मूल्यांकन नहीं किया जा सकता है। फिर व्यावहारिकता तथा अव्यावहारिकता का प्रश्न बड़ा टेढ़ा है। खूनी-क्रांति व्यावहारिक है, यह आमक सिद्ध हो चुका है। ५० वर्षों के बाद भी आज रूस और चीन में क्रांति पूर्ण नहीं हुई और हर समय प्रतिक्रांति का भय बना है। हिंसक-क्रांति में तो कुछ चुने व्यक्ति ही भाग ले सकते हैं किंतु अहिंसक-क्रांति में स्त्री, पुरुष, बच्चे-

1 'If both decide that the best strategy is to 'do their duty' come what may, the solution will be disastrous for both. We often condemn absolutist strategy used against us because it is 'unreasonable' or 'fanatical', but we often praise its use by our side because it is non-violent. Surely this is unfair'—*Ibid*, p 150

दूढ़े सभी भाग ले सक्ते हैं। इसलिए एक को व्यावहारिक और दूसरे को अभावहारिक मानना ठीक नहीं।

किल्टगार्ड की अंतिम आलोचना है कि गांधी के सविनय-कानून भंग सिद्धांत में द्विरोधाभास है। इसे "Paradox of Civil disobedience" कहते हैं। एक ओर गांधी यह मानते हैं कि आदेश की रक्षा के लिए अनैतिक कानून को अवश्य अवज्ञा करनी चाहिए^१ परंतु दूसरी ओर वे यह भी कहते हैं कि कोई निरपेक्ष सत्य नहीं जानता है, इसलिए कुछ कानूनी यंत्रों का पालन आदर्श प्रजातंत्र के लिए आवश्यक है।^२ इस प्रकार किल्टगार्ड को यह असंगत मालूम पड़ता है। किंतु इसके पहले हमें गांधी की कल्पना के आदर्श प्रजातंत्र या रामराज्य का स्वरूप समझना होगा। आदेश प्रजातंत्र में दस्तुत कानून की अवज्ञा का अवसर ही नहीं रहेगा और रहेगा भी तो तभी। वहाँ प्रजा के सक्रिय सहयोग में लोकशक्ति के आधार पर शासन व्यवस्था चलेगी। राज्य का आधार सैन्य शक्ति या दंड शक्ति नहीं रहेगा।

गांधी के सत्याग्रह की एक सूक्ष्म आलोचना डा० के० मच्चिदानंद मूर्ति ने प्रस्तुत की है। उनके अनुसार गांधीवादी चिंतन में ही यह दोष है कि इनमें "हिंसा" और "शक्ति" का भेद नहीं किया जाता है। फिर शक्ति के मुँह पर प्रयोग की अपेक्षा पंचदश शक्ति के विनियोग को नैतिक दृष्टिकोण में अधिक

1, "I wish I could persuade every body that civil disobedience is the inherent right of the citizen it is the inherent right of a subject to refuse to assist a government that will not listen to him" "I do not consider non-co-operation to be unconstitutional — *Young India*, Jan, 5, 1922

2 "We have the paradox of civil disobedience One side says that a particular law is unjust and thus is obligated to disobey it, while the other side realizes that some sort of legal mechanism is necessary to make ideal democracy possible, and since no man can prescribe absolute truth, one is obligated to obey the law"

—Klitgaard, "Gandhi's Non violence As Tactic", *Op. cit.*, p 151

उचित माना जाता है। ऐसा करने में न तो आध्यात्मिकता और प्रेम का ही विकास हो पाता है और न भीतिक वस्तुओं को ही उपलब्धि हो पाती है।^१ दोनो दृष्टि से हम दुर्बल हो जाते हैं और अंत में निराशा और विकृता मिलती है। इस अवधि में यह कहा जा सकता है कि गांधी का दृष्टिकोण ही अमन्यवात्मक था, विरूपेपात्मक नहीं। उनका एक विशेष मिशन था— वह था राजनीति के शुद्धिकरण का। उन्होंने स्वराज्य प्राप्ति को इसलिए मानव-सेवा का रूप दिया। राजनीति पर भी अध्यात्म और धर्म का रंग चढ़ाया। इससे उनका केवल एक राजनैतिक-आंदोलन नहीं रहा उसमें ऐसे असह्य लोग थे जो राजनीति के जीव नहीं थे। बापू स्वयं भी राजनैतिक जीव नहीं थे। राजनीति सत्य की खोज का अंग थी। राजनीति में सत्य-बल चरता नहीं—इस मान्यता का उन्होंने विरोध किया। सत्यनिष्ठा जितनी धर्म और पारमायिक साधना के लिए आवश्यक है उतनी ही सासारिक व्यवहार के लिए भी आवश्यक है। राजनीति को उदात्त बनाकर उसे अध्यात्म की योग्यता तक पहुँचाना उनकी विशेष देन है।

आध्यात्मिकता और प्रेम का अनिचायत सासारिक लाभ के माय विरोध नहीं है। यदि ससार आध्यात्मिक तत्त्व की ही अभिव्यक्ति है तो वह अध्यात्म से अलग कैसे रह सकता। यदि व्यक्ति शारीरिक दृष्टि से स्वस्थ नहीं, राजनैतिक दृष्टि से स्वतंत्र नहीं, और आर्थिक दृष्टि से समर्थ नहीं हो तो सबकुछ आध्यात्मिकता मानसिक कल्पना ही रह जायगी। अतः आध्यात्मिक और भीतिक के बीच लक्ष्मण रेखा खींचना ही गलत है। वस्तुतः गांधी की

1 Men of the Gandhian way of thinking confuse two very different things with each other, namely, violence and force, and also tend to think that a concealed application of force is ethically more justifiable than an open use of it. They also try to mix up the spiritual with the worldly type of activity, love with resistance for gaining material ends, which weakens both and is bound to fail"—Murty, K Sachchidanand, "A critique of Satyagraha", *Gandhi Theory And Practice, Social Impact And Contemporary Relevance, Op cit, pp 346-357, p 354*

यह महत्त्वपूर्ण देन है कि उन्होंने हम एक ऐसी पद्धति दी है जिसमें आध्यात्मिक साधन के द्वारा सांसारिक लाभ भी संभव है।

जहाँ तक हिंसा और शक्ति के अर्थ के भेद को स्पष्ट नहीं करने का गांधी पर आरोप है, उस सबब में इतना ही कहना काफी होगा कि गांधी ने हिंसा और शक्ति का भेद भुलाया नहीं था। हिंसा का भी उन्होंने भेद किया— प्रकट हिंसा और सूक्ष्म हिंसा। वचन और क्रम में जो हिंसा है वह प्रकट हिंसा है, किन्तु हिंसा तो मन से ही उत्पन्न होती है और वह काफी भयंकर है। फिर सूक्ष्म हिंसा का रूप हम सामाजिक शोषण और विषमता में भी पाते हैं। किन्तु जहाँ तक शक्ति का प्रश्न है यह हिंसक भी हो सकती है और अहिंसक भी। इसीलिए वह चाह प्रकट शक्ति या प्रच्छन्न सूक्ष्म शक्ति की बात करते हों, उसमें उनका अर्थ कभी भी हिंसा शक्ति से नहीं था। शक्तिहीनता की तो वे भयभीत करते थे। इस वे कायरता मानते थे। जहाँ हिंसा और अहिंसा के बीच चुनाव करना था, वहाँ बापू सबदा अहिंसा को चुनते थे। लेकिन जहाँ हिंसा और कायरता के बीच चुनाव करना होता तो वे हिंसा को चुनते थे। 'आत्मबल', 'सत्यबल' और 'धर्मबल' का बापू बराबर प्रयोग करते थे। अतः डा० मूर्ति की आलोचना सगत नहीं मानूँगी है। यह ठीक है कि गांधी शरीरबल की अपेक्षा नीतिबल और आत्मबल को अधिक श्रेष्ठ मानते थे।

इसी प्रकार डा० एस० ए० बारी के अनुसार गांधी की पद्धति सत्यासवादी पद्धति है। यहाँ राजनीति को आध्यात्मिक बनाने का प्रयत्न किया जाता है। परन्तु ऐसा करने में 'धर्म स्वयं 'धर्म निरपेक्ष और 'राजनैतिक' हो जाता है। धर्म और राजनीति का मूढबन्धन ही ही नहीं सकता।' अतः गांधी द्वारा राजनीति को धर्ममय बनाने का यह प्रयास विल्कुल निष्फल है। परन्तु हम देख चुके हैं कि धर्महीन राजनीति किस प्रकार मानवता के लिए अभिशाप बनती जा रही है। राजनीति नीतिशास्त्र का ही एक अंग है। राजनीति का अर्थ है भाईचारा। यही मुजरत और गांधी ने सिखाया। महाभारत में इसी लिए इसको राजधर्म कह कर इसके साथ नीति और धर्म को जोड़ा गया।

डा० बारी की एक और शका है कि यदि अंतरात्मा की आज्ञा ही हमारे शुभ कार्यों का निर्देशक हो तो फिर संगठित मानव जीवन को खतरा हो जायगा। यहाँ तक कि सत्याग्रही भी परस्पर विरोधी दलों में बँट जाएँगे। फिर

1 Bari, S. A. *Gandhi's Doctrine of Civil Resistance* (New Delhi: Kalamkar Prakashan, 1971,) p 179

यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने अंतःरात्मा की आवाज को ही सत्य माने तो सत्यान्वेषण ही निरर्थक हो जायगा और सत्य-प्राप्ति मात्र सयोग की वस्तु रह जायगी।^१ यहाँ यह मानना होगा कि सत्याग्रही एकांत-दृष्टि और अहंकार-रहित होता है। वह समझता है कि मृत्यु के अनेक रूप होने हैं। वह अनेकात्मात्मक होता है। अतः हमेशा दूसरे की दृष्टि में भी सोचना होगा। फिर आग्रह तो अहंकार में होता है। सत्याग्रही नम्रता की मूर्ति होता है। अतः विचार में वह अनेकात्मा-वादी तथा व्यवहार में समन्वयवादी होता है।

डा० वारी का यह भी कहना है कि सत्याग्रह का शैक्षणिक और बौद्धिक महत्त्व भट्टे ही हो, परंतु जन-साधारण की समझ से यह बाहर की बात है। कोई दुश्मन अपमानित करता रहे, पीडा पहुँचाता रहे तथा मृत्यु के द्वार तक पहुँचाने के लिए तैयार हो और हम उसमें प्रेम करते रहें—यह अस्वाभाविक बात है। अतः सत्याग्रह की पद्धति अभिनौवैज्ञानिक, अस्वाभाविक तथा अशुभव है।^२ इस तुराई में भरे समार में सत्याग्रह करना मानों आत्म दहन करना है।^३ लगता है व्यक्तिगत-नैतिकता में और राजनैतिक-नैतिकता में जो आवश्यक भेद होना चाहिए, गांधी वह नहीं कर पाये हैं।^४ उपवास^५ और आत्मपीडन^६ की उनकी धारणाएँ एक प्रकार में मूर्ख रूप में दबाव के घातक हैं तथा उनकी सीमाएँ हैं।

इससे कोई सदेह नहीं कि गांधी का सत्याग्रह मानव सभ्यता और संस्कृति का उत्कृष्ट रूप है जो हर व्यक्ति से संभव नहीं। सभी इसको ग्रहण नहीं कर

1 'If the dictates of conscience are to become the guide of one's conduct in society, the very basis of organised life will be in danger and the will of the community blown up into splinters. Even Satyagrahi may arrayed into hostile camps. If each person regards his own inner voice as truth, the pursuit of truth becomes futile and left to chance''

Ibid, p 170

2 *Ibid*, p 171

3 *Ibid*, p 172

4 *Ibid*, p 175

5 *Ibid*, p 170

6. *Ibid*, p 173.

सकते । परंतु यह कोई सबल तक नहीं है कि जो जन-साधारण के लिए ग्राह्य हो वही सत्य है । मानवीय सभ्यता और सस्कृति का उत्तरोत्तर विकास भी इस बात की अपेक्षा रखता है कि समाज परिवर्तन के उपकरण भी अधिक श्रेष्ठ और सौम्य हो । अब हम पुनः बर्बरता और जगली मानव-समाज के युग में नहीं जा सकते । विज्ञान न भी हिंसा के उपयोग का धीरे-धीरे सीमित कर दिया है । राज्य के पास हिंसा की विपुल शक्ति है । हिंसा का हिंसा से मुकाबला अधिक अव्यावहारिक और कठिन है ।

वास्तव में ऊपर की सभी आलोचनाएँ सत्याग्रह के प्रतिकारारामक रूप को ही सामने रखकर की गई हैं । सत्याग्रह के विधायक और मूल्यात्मक पक्षा पर विचारको का ध्यान गया ही नहीं है । विनोबा-चिंतन के सदर्भ में हम उन-पर विचार करेंगे ।

२ विनोबा-विचार

१ सत्याग्रह सिद्धांत-दर्पण विनोबा का सत्याग्रह गांधी के बीज-सत्त्वा का ही विकास है । विनोबा ने स्वयं यह स्वीकार किया है कि सत्याग्रह के सबब में उन्होंने कोई नई बात नहीं कही है बल्कि गांधी के विचार को ही नये सदर्भ में सही अर्थ में रखन का प्रयत्न किया है । उन्होंने कहा है—“लड़का पिता के कंधे पर खड़ा है, इसमें वह पिता की अपेक्षा दूर का देख सकता है, लेकिन मैंने उसमें कोई वृद्धि नहीं की । अगर की होती तो आपस अवश्य कहता, व्यर्थ विनय जैसी कोई चीज ईश्वर कृपा से मुझ में नहीं है ।”^१ इनके सत्याग्रह-संबंधी विचार का मुख्य आधार गांधी के जीवन की अंतिम इच्छा तथा पूव के सत्याग्रह में हुई गलतियों की स्वीकृति है । फिर विनोबा अपनी वैज्ञानिक और आध्यात्मिक दृष्टि को भी सत्याग्रह के साथ जोड़ते हैं जिसमें इनकी व्याख्या नवीन हो जाती है तथा उसपर विचार करने के लिए हम मजबूर हो जाते हैं । यहाँ हम विनोबा के संपूर्ण सत्याग्रह-संबंधी विचारों को दो खंडों में विभाजित कर देखेंगे—सिद्धांत और व्यवहार ।

विनोबा के अनुसार ‘सत्याग्रह’ एक मध्यमपदलोरी समास से बना हुआ शब्द है जिसका अर्थ है ‘सत्य के लिए अहिंसापूर्वक आग्रह’^२ अतः स्पष्ट है कि सत्याग्रह अहिंसा का प्रयोग है । यहाँ पर ‘अहिंसापूर्वक आग्रह’ का अपना एक विशेष अर्थ है । सामान्यतः गांधी के सत्याग्रह में अहिंसक आग्रह का अर्थ है

१ शाह, कतिनाई, पृ०, गांधी जंता देखा समझा विनोबा ने, पृ० ६९-

२ उपरिबद्ध, पृ० ४९ ।

‘अंतरात्मा की आवाज ने प्राप्त सत्य का धुरे-ने-धुरे परिणामों को भी झेपकर आग्रह करना।’ विनोबा के अनुसार जीवन का स्वरूप है सत्य-शोधन जिसमें सत्य का एक-एक अक्षर ही प्राप्त होता है, और वह भी नम्रता, तटस्थता तथा अनाग्रह में।^१ ऐसी स्थिति में यदि कोई यह समझ कर कि उसे सत्य का साम्रपट मिल गया है, उसका आग्रह करे अथवा उससे चिपका रहे तो यह गलत होगा।^२ ‘अहिंसक-आग्रह’ का अर्थ है ‘सत्याग्रही’ होना जिसमें सत्य स्वयं ही आग्रहकर्ता होता है।^३ इसमें सत्याग्रही सर्वव्यापक सत्य से चुन-चुन कर ग्रहण करता है। अतः सत्याग्रह में सत्य का आचरण स्वयं आग्रहपूर्वक करना होता है, इसमें दूसरे के आचरण करवाने का आग्रह नहीं है, जैसा डा० राम मनोहर लोहिया भी मानते हैं। विनोबा के शब्दों में ही—“दूसरों को तकलीफ दिए बिना स्वयं सहन करना और समझाना, यही सत्याग्रह है। सत्याग्रह में तो सत्य का आचरण स्वयं आग्रहपूर्वक करना चाहिए, जिससे सामने वाले का हृदय पिघल जाय। इसके लिए चाहे जैसा त्याग की तैयारी हो, यही सत्याग्रह है।”^४ आगे भी वे कहते हैं—“यदि मुझे सत्य का आग्रह है तो मैं अपना सत्य दूसरों पर लाद नहीं सकता और दूसरे भी अपना सत्य मुझ पर लाद नहीं सकते। हम एक दूसरे को समझा सकते हैं, मत-परिवर्तन की कोशिश कर सकते हैं। वह हुआ तो हम बदरेंगे, नहीं तो अपने मत पर टटे रह सकते हैं।”^५ इस प्रकार के वास्तविक अर्थ में जो सत्याग्रही हैं, उनके सबंध में विनोबा का कहना है कि वे सख्या में समस्त ससार में एक ही क्यों न हों, उनका “सारी दुनिया पर असर होगा”, “लेकिन उसके हृदय में दुनिया के लिए प्रेम होना चाहिए।”^६

विनोबा के अनुसार सत्याग्रह एक आत्म-संशोधन या आध्यात्मिक-संशोधन की पद्धति है। इस पद्धति के अनुसार न तो अन्यायियों के अन्याय को स्वीकार

१ शाह, कांतिभाई, (सपा०), गांधी जैसा देखा समझा विनोबा ने, पृ० ६८।

२ उपरिबत्, पृ० ६८।

३ उपरिबत्, पृ० ६८।

४ उपरिबत्, पृ० ६८।

५ विनोबा-चिंतन, (सत्याग्रह विचार), ३४-३५ (नवम्बर-दिसम्बर, १९६८), पृ० ५००।

६ शाह, कांतिभाई, गांधी जैसा देखा समझा विनोबा ने, पृ० ६८।

कर चुपचाप बँठा जाता है और न उसके प्रति विद्रोह का झटा ही उठाया जाता है। इसमें आत्म-सशोधन की तीसरी प्रक्रिया शुद्ध हो जाती है जिसमें हम अपने दोषों और अपनी न्यूनताओं का निरीक्षण, परीक्षण, समीक्षण, निराकरण तथा सशोधन करते हैं।^१ स्वभाव में आध्यात्मिक होने के कारण ही इसकी सफलता भारत में मिली जहाँ पहले से ही अहिंसा की आध्यात्मिक भूमिका तैयार है।^२ अतः सत्याग्रह सचमुच में आत्मबल का ही व्यापक प्रयोग है।^३

विनोबा के अनुसार सत्याग्रह एक जीवन-पद्धति तथा कार्य-पद्धति है।^४ यह ऐसी जीवन-पद्धति है जिसमें सपूर्ण जीवन का गठन सत्याग्रही निष्ठा पर करना पड़ता है चाहे उसके लिए लाखों आपत्तियों का सामना क्यों न करना पड़े।^५ सत्याग्रही को यह भी भान नहीं होता कि उसे कष्ट सहन करना पड़ रहा है। वह तो सत्य के लिए कष्ट-सहन करने में आनन्द का अनुभव करता है।^६ सत्याग्रह के द्वारा समाज की सभी प्रकार की समस्याओं का समाधान हो सकता है, यह हिंसा से बचाने की एकमात्र शक्ति है, विनोबा यह मानते हैं कि “सत्याग्रह से बढ़कर मुक्ति-दायक कोई दूसरा शस्त्र नहीं।” इसलिए इसे शिक्षण-योजना में स्थान मिलना चाहिए। परन्तु सत्याग्रह की साधना निर्भयता के बिना नहीं हो सकती है। निर्भयता के लिए आत्मा और शरीर के भेद का ज्ञान अर्थात् आत्मज्ञान आवश्यक है। आत्मज्ञान के बिना सत्य-निष्ठा संभव ही नहीं है,^७ अतः इसे सत्याग्रह का आधार मानना चाहिए।

फिर, सत्याग्रह एक ऐसी जीवन-पद्धति है जिसमें सत्य के साथ-साथ निर्वैरता की भी साधना होती है। विनोबा के शब्दों में—“महर्षि पतञ्जलि कहते हैं कि ‘पूर्ण अहिंसा में सहज ही वैर त्याग होता है, वैर बचता ही नहीं।’ नाथ (एकनाथ) कहते हैं कि ‘परिपूर्ण भगवत्-भावना के सामने दुर्जनता दर्शन ही नहीं देती।’ वेद कहता है कि ‘इन्द्र को वैर मालूम ही नहीं।’ गांधी जी कहते हैं कि ‘सत्याग्रह-शस्त्र की पराजय का पता ही नहीं।’ इन सब का

१ उपरिवन्, पृ० ४७।

२ उपरिवत्, पृ० ४९।

३ उपरिवन्, पृ० ५०।

४ उपरिवत्, पृ० ६०।

५ उपरिवत्, पृ० ५१।

६ उपरिवत्, पृ० ५१।

७ उपरिवत्, पृ० ५१।

८ उपरिवत्, पृ० ५२।

अर्थ एक ही है।^१ वे यह मानते हैं कि सत्याग्रह प्रेम के विकास की ही एक अवस्था है। वेदो में दुनिया को मित्र-भाव में देखने कहा गया, महात्मा बुद्ध ने कहा “वैर में वैर का कभी शमन नहीं होता” “अक्रोध से क्रोध को जीतो।”^२ ईसा बुध्मन पर भी प्रेम करने का आदेश देने हैं। गांधी बुध्मन-समूह पर भी प्रेम करने का आदेश देने हैं। उनके सत्याग्रह में केवल भारत-प्रेम ही नहीं इंग्लैंड-वासियों का भी प्रेम द्विपा है।^३ इस प्रेम को वे “प्रतिरोधी प्रेम” कहते हैं। इसमें सामने का प्रतिपक्षी जितना रोपवान् होता है हमें उतना ही गुणवान् होना पड़ता है तथा उसे अपनी आत्मा में स्थान देना पड़ता है। इसी वृत्ति से सत्याग्रह संभव है।^४ यही कारण है कि सत्याग्रह को “प्रेम का प्रकटन” कहा गया है जिसमें आनन्द, वात्सल्य तथा माधुर्य भरा होता है।^५

सत्याग्रह एक विचार-पद्धति भी है। इसलिये यह व्यवधान उपस्थित करने तथा युद्ध की प्रक्रिया से भिन्न है। युद्ध किसी के विरुद्ध किया जाता है। उसमें प्रतिक्रिया होती है तथा एक की हार और दूसरे की जीत होती है। परन्तु सत्याग्रह किसी के विरुद्ध नहीं बल्कि आगे या साथ^६ की जाती है, जिसमें न तो किसी की हार होती है और न किसी की जीत। इसमें दोनों पक्षों की जीत होती है।^७ सत्याग्रह की मुख्य बात है सामनेवाले का विचार बदलना।^८ “यद्यार्थं सत्याग्रह का स्वरूप है स्वयं शुभ विचार करना, सामनेवाले को ठीक-ठीक समझा कर वह उसके गले उतारना, उसके साथ विचार-वितिमय करते हुए अपने विचार में कुछ दोष हो तो उसका शोचन करना।”^९ यदि कोई क्रोध-भोहादिवश सुनने, समझने के लिए तैयार नहीं है तो इसके लिए तप, कुक्ष-सहन या अहिंसा का सहारा लेना।^{१०} परन्तु तप के कारण मा

१ विनोबा-चित्तन, ३४-३५ (१९६८), पृ० ४६३।

२ राह, काश्मिर्माई गांधी, जैसा देखा समझा विनोबा ने, पृ० ६४।

३ उपरिबन्ध, पृ० ६४।

४ उपरिबन्ध, पृ० ६५।

५ उपरिबन्ध, पृ० ५२।

६ उपरिबन्ध, पृ० ५३।

७ उपरिबन्ध, पृ० ५२।

८ उपरिबन्ध, पृ० ५२-५३।

९ उपरिबन्ध, पृ० ५३।

उसके बिना भी समझने की मन स्थिति आ जाती है तो उसके वाद का काम विचार का ही होता है।^१ विनोबा का कहना है कि "सत्याग्रह स एक दूसरे की बुद्धि के परदे खुल जाने है और वह विचार करने के लिए प्रेरित होती है। लड़ाई में तो विचार कुठित हो जाता है।"^२ सत्याग्रह में अनेक उपाय में हम घोरजबूतक अपना विचार समझाते रहते हैं। यही इसका वास्तविक स्वरूप है। विनोबा कहते हैं—“यह जो ज्ञान-शक्ति पर, विचार शक्ति पर विश्वास है, उसी का नाम सत्याग्रह है।”^३ आदि में विचार, अन्त में विचार और मध्य में विचार—यह सत्याग्रह का नित्य धर्म है। आदि में विचार, अन्त में विचार और मध्य में अहिंसा की तपस्या, इसे 'सत्याग्रह का अल्पद्वर्ष'^४ समझना चाहिए। इसलिए “विचार पर स्वयं अमल कर उमें सतत् सभालत रहना और दूसरे के विचार समझने के लिए सदैव तैयार रहना ही सत्याग्रह का मुख्य स्वरूप है।”^५

विनोबा के अनुसार विश्व में विचार के हमले चलने रहते हैं और उनके प्रचार के लिए ही शस्त्रास्त्रों का प्रयोग किया जाता है। ऐसी स्थिति में 'अहिंसक प्रतिकार' के स्थान पर 'सम्यक्-चिंतन में अहिंसक सहयोग' की बात ही सत्याग्रह में होनी चाहिए।^६ सत्याग्रह में आवेश में काम लेना उचित नहीं। हिंसा के कार्य भी सोच विचार कर ही चलन है। अन्त व्यक्ति जिम देश में हो उसे सम्यक् चिंतन में सहायता करनी चाहिए। पड़ोसी देशों के प्रति भी यही दृष्टि होनी चाहिए। आवश्यकता पडने पर बाहर से विरोध और असहयोग भी किया जा सकता है,^७ परंतु उसका रूप 'सम्यक्-चिंतन' में अहिंसक सहयोग का ही होगा। हमारे व्यवहार से सामनेवालों को यह भाजूम होना चाहिए कि हम उनकी मदद कर रहे हैं। इस प्रकार सत्याग्रह में विचार निष्ठा, सत्य शोधन अथा निर्द्वैता—तीनों आवश्यक अंग हैं। इसी-लिए विनोबा कहते हैं—“मूलतः सत्य शोधक-वृत्ति ही सत्याग्रह का बीज है, विचार-निष्ठा सत्याग्रह की शक्ति है और निर्द्वैता है सत्याग्रह का खूँटा।”^८

१ उपरिबत, पृ० ५३।

२ उपरिबत, पृ० ५३।

३ उपरिबत, पृ० ५२-५३।

४ उपरिबत, पृ० ५३।

५ उपरिबत, पृ० ५३।

६ उपरिबत, पृ० ५० ६७।

७ उपरिबत, पृ० ६७।

८ उपरिबत, पृ० ६३।

सत्याग्रह के इस स्वरूप विवेचन के बाद यह प्रश्न उठता है कि विनोबा के सत्याग्रह में प्रतिकार का स्थान है या नहीं? यदि है, तो किस अर्थ में? अतः अब हम इसपर विचार करना उचित समझते हैं।

२ सत्याग्रह की प्रकृति सौम्य, सौम्यतर मौम्यतर

(क) प्रतिकार की नई व्याख्या सत्याग्रह एक जीवन-पद्धति है और प्रतिकार-पद्धति भी। विनोबा यह मानते हैं कि नित्य रूप में यह जीवन-पद्धति है और नैमित्तिक या प्रासंगिक रूप में प्रतिकार पद्धति।^१ परंतु इन दोनों में कोई विरोध नहीं—बल्कि एकत्वता है।^२

मनुष्य जबतक शरीर की उपाधि से ग्रस्त है जबतक वह पूर्णरूप में नहीं हो सकता है उसमें न्यूनाधिक मात्रा में अपूर्णता रहता है। इसी अपूर्णता के कारण उस न्यूनाधिक मात्रा में दुःखता में पाला पड़ता है और यहाँ पर प्रतिकार की समस्या खड़ी होती है। विनोबा सत्याग्रह में प्रतिकार का निषेध नहीं कर उसे सूक्ष्म रूप में लें हैं। उनके अनुसार प्रतिकार का सबसे सुंदर रास्ता है—जो दुर्गुण प्रतिपक्षी में दिखलाई पड़ रहा है, उस अपनी आत्मा में ढूँढना। अर्थात् सत्याग्रही निष्ठा के विनियोग से ही बुराई की समस्या का हल हो सकता है। इसलिए उन्होंने कहा है— 'दुःखों के प्रतिकार का अर्थ दुःखता का प्रतिकार और इसी का अर्थ है बाहर दिखाई देनेवाली दुःखता को निज हृदय में खोजना। यदि यह समीकरण-सूत्र दृढ़ हुआ तो फिर क्षमाशील बृत्ति, कृपा सहन, उदार भाव, निरहंकार बृत्ति, नम्रता, अशोभ्य शांति, मुक्त-हृदय, प्रयत्न मातृत्व, फलत्याग—यही प्रतिकार का माय निश्चित होता है।'^३ यह भक्तों की नित्य-जीवन-पद्धति है। यहाँ सत्याग्रह भक्ति का शास्त्र बन जाता है।

प्रतिकार का वादश उदाहरण विनोबा एकनाथ के सत्याग्रह में देखने हैं^४ जिनके शरीर पर दुर्जन धूँकन जाते थे और वे स्नान करवाते जाते थे। उसी प्रकार ईसा के उपदेश में भी इसका संकेत मिलता है—'कोई एक गाँव पर चप्पर लगाय, तो दूसरा गाँव आग करो।' स्वयं ईसा का जीवन इसका उदाहरण है। जिसने उन्हें गुले पर पड़ाई उसका लिए भी उन्होंने भगवान में क्षमा की प्रार्थना की। सामान्य रूप से हम एकनाथ और ईसा की इस

१ विनोबा विन्तन, ३४ ३५ (नवम्बर दिसम्बर, १९६८), पृ० ४६४।

२ उपरिवत्, पृ० ४६४।

३ उपरिवत्, पृ० ४६४।

४, विनोबा विन्तन, ३४ ३५ (नवम्बर दिसम्बर, १९६८) पृ० ४६४।

प्रतिक्रिया को अप्रतिकारात्मक तथा गाँधी की अहिंसक क्रिया को प्रतिकारमूचक मानते हैं। परन्तु विनोबा इसे गलत मानते हैं।^१ उनके अनुसार परिपूर्ण और निर्भय पुरुष के सहज व्यवहार चाह जिस रूप में हो वे सभी एकरूप होते हैं। हाँ भिन्न भिन्न महापुरुष भिन्न भिन्न ढंग में प्रतिकार कर सकते हैं, परन्तु किसी के शांत और सौम्य प्रतिकार को अप्रतिकारात्मक मानना गलत होगा। वे कहते हैं—‘परिपूर्ण, निर्भय और निर्वैर पुरुष का सहज व्यवहार—चाह उसका स्वरूप सक्रियता का हो, निष्क्रियता या प्रतिक्रिया का—एकरूप होता है। कोई दुजन शरीर पर ब्रूकता है तो निर्वैर-पुरुष स्वयं भी अपने शरीर पर धूक लेगा। दूसरा निर्वैर-पुरुष कुछ न करत हुए मुस्कराता हुआ आगे बढ़ जायगा। तिसरा निर्वैर-पुरुष एकनाथ महाराज के समान स्नान करगा तो चौथा निर्वैर-पुरुष प्रमत्तमुख आत्मिय भावना में सामनेवाले का कान पकड़ेगा, ऐसी भी कल्पना की जा सकती है।’^२

प्रतिकार की जो व्याख्या विनोबा ने दी है वह सन्ध्यासवादी तथा अध्यात्मवादी व्याख्या है। ऐसी ‘प्रतिकार और सहकार में कोई मौलिक भेद नहीं है। समाज-परिवर्तन की दृष्टि में इस प्रकार के प्रतिकार का महत्त्व नगण्य है। यह एक आत्म शोधन की ही पद्धति है जिसमें सत्याग्रही अपनी बुराइयों का शोधन कर सकता है परन्तु प्रतिपक्षी की बुराइयों का नहीं। फिर इस प्रकार का प्रतिकार तो कुछ इन गिने आध्यात्मिक दृष्टिकोण में श्रेष्ठ व्यक्ति ही कर सकते हैं, समूह इसमें भाग नहीं ले सकेगा। समूह के भाग लिये बिना कोई क्रांति नहीं हो सकती। समूह का दिमाग तो बच्चों की भांति स्थूल को ही ग्रहण करता है। उसे क्रांति पथ पर अग्रसर कराने के लिए आदेश के साथ-साथ उसकी मूल प्रवृत्तियों का भी ख्याल करना चाहिए। ऐसा करने में ही आदर्श में गति तथा शक्ति आ सकती है। गाँधी के आंदोलन की सफलता का कारण अहिंसा ही नहीं बल्कि ‘अंग्रेजों भारत छोड़ो’ का नारा भी रहा है। उन साधारण के दिमाग के लिए यही वाच्यगम्य था। १९७१ में आम चुनाव में कांग्रेस की अद्वितीय विजय, कांग्रेसी नेताओं के आत्म शोधन की परिवर्तता का कारण नहीं, बल्कि मुख्यतः इन्दिरा गाँधी के ‘गरीबी हटाओ’ के नारे तथा कार्यक्रम के कारण हुई। अन्धकार का प्रतिकार जनता के लिए सबसे बड़ा आकर्षण है। नैतिक तथा आध्यात्मिक प्रयास तो सदा-सर्वदा स चलते ही

१ उपरिवत् पृ० ४६५ ।

२ उपरिवत् पृ० ४६५ ६६ ।

रहे हैं किंतु अन्याय भी चलता रहा है। शायद इसका मूल कारण यह था कि हमारी नैतिक और आध्यात्मिक साधना व्यक्तिगत मुक्ति पर तो जोर देती रही लेकिन सामाजिक अन्यायों से जुझने का खूब प्रयास नहीं हुआ। इसलिए सामूहिक सामाजिक समस्या ज्यों-की-त्यों बनी रही। अध्यात्मवाद समाज-परिवर्तन का प्रभावकारी अस्त्र नहीं बन सका। गाँधी ने इसके दोष को समझा और उसे समाज-परिवर्तन के अस्त्र के रूप में स्वीकार कर व्यावहारिक लाभ के साथ भी जोड़ दिया। यदि हम तात्कालिक परिवर्तन चाहते हैं तो समाज-परिवर्तन के सिद्धांत में प्रवृत्ति पहले तथा सत्कृति बाद में चाहिए। यदि दूरस्थ उत्क्रांति चाहते हैं तो सत्कृति पहले, और प्रवृत्ति बाद में लानी होगी। अतः विनोबा की प्रतिकार-पद्धति उच्चतम कोटि की सत्कृति हो सकती है, दार्शनिक दृष्टिकोण में समत भी हो सकती है, आगे चलकर इस विचार का बसर समाज की उत्तम दिशा में लाने में भी हो सकता है, परंतु अभी समूह ऐसे प्रतिकार को समझेगा और इसमें भाग ले सकेगा—यह बात व्यावहारिक नहीं माजूम पड़ती है। अतः प्रतिकार-पद्धति में कुछ जोड़ना ही पड़ेगा।

दूसरी बात यह कि घुराई को घुराई करने वालों से अलग रखकर सोचा नहीं जा सकता। विनोबा 'दुर्जनो के प्रतिकार का अर्थ दुर्जनता का प्रतिकार' और 'दुर्जनता के प्रतिकार का अर्थ बाहरी दिखाई देनेवाली दुर्जनता की निज हृदय में दूँदना'—मानते हैं। अतः दुर्जन के प्रतिकार का अर्थ अपनी आत्मा में दुर्जन की घुराई देखना है। यह युक्ति आचारिक तथा प्रतीकात्मक संकशास्त्र के नियम के अनुकूल है। इसे इस प्रकार रखा जा सकता है (क→ख) (ख→ग) क→ग। यह उक्ति तार्किक नियमों की दृष्टि से भले सही हो किंतु व्यवहार और वास्तविक सत्यता के दृष्टिकोण से अय्यार्थ है। फिर सामाजिक क्षेत्र में तो वास्तविक सत्यता में ही काम चलता है।

तीसरी बात यह कि एक ओर विनोबा दुर्जन के प्रतिकार की बात करते हैं और दूसरी ओर प्रतिपक्षी के 'सम्यक्-चिंतन में अहिंसक-सहकार' की बात करते हैं। यदि दोनों के अर्थ को एक साथ रखा जाय तो इसका अर्थ होगा 'दुर्जन की घुराई को निज आत्मा में देखने से उसके सम्यक्-चिंतन में सहयोग मिलता है तथा सम्यक्-चिंतन में सहयोग मिलने में उसकी घुराई का भी अंत होता है।' अब यहाँ प्रश्न है कि बाहरी दुर्जनता को निज आत्मा में देखने का क्या अर्थ है? इसका एक अर्थ तो यह होगा कि 'बाहरी दिखनेवाली दुर्जनता प्रतिपक्षी में नहीं है, स्वयं में है, अतः उसका शोधन करना चाहिए।'।

दूसरा अर्थ होगा प्रतिपक्षी की दुर्जनता को देखकर अपने में यह टटोलकर देखना चाहिए कि वह दुर्जनता हममें है या नहीं। यदि वह दुर्जनता हममें भी होती है तो फिर समा भाव इत्यादि गुणों का विकास होता है। शायद विनोबा दूसरे अर्थ को ही स्वीकार करते हैं जो स्वभाव में भावात्मक है। परन्तु इस अर्थ को लेने से सचमुच प्रतिकार अपना पुराना अंग ही नहीं छोड़ देता, अपना मूल्य भी खो देता है। जब सामान्य रूप से हम प्रतिकार की बात करते हैं तो इसका लक्ष्य प्रतिपक्षी की दुर्जनता का ही प्रतिकार है जो विनोबा की योजना में गौण हो जाता है और सत्याग्रही की दुर्जनता का प्रतिकार प्रमुख रूप ले लेता है। इसमें अन्य लाभ भरे ही मिल सकते हैं, परन्तु तात्कालिक लक्ष्य ही पराजित हो जाता है। फिर इसको क्या गारंटी है कि सत्याग्रही के गुण विकास में दुर्जनता का भी गुण विकास हो ही जायगा? क्या सभी प्रकार की बीमारियाँ एक ही मीठी दवा से छूटती हैं? क्या कभी शल्य चिकित्सा करने की जरूरत नहीं पड़ती? क्या दवाई से शल्य चिकित्सा पर ध्यान आ जाता साधन में परिवर्तन नहीं है? तो फिर दुर्जनता के प्रतिकार को हम स्पष्ट रूप से क्यों न लें? प्रतिपक्षी की दुर्जनता के उन्मूलन को वस्तुवादी ढंग से क्यों नहीं समझें? विनोबा कहते हैं कि सत्याग्रह में निर्वैरता और प्रतिकार दोनों हैं और इसमें इसकी शक्ति बढ़ जाती है। प्रतिकार सौम्य चल सकता है और आगे चलकर वह उग्र भी हो सकता है। परन्तु यह उग्रता धमकी नहीं है। इसमें कोई दूसरा कठोर माग नहीं अपनाकर प्रेम का ही सबल माग अपनाया जाता है। वे कहते हैं— जड़ता हटाने के लिए अधिक चैतन्य प्रकट करना होता है। सामनेवाला जितना जड़ हो, उतना चैतन्य प्रकट करना ही पड़ता है। सामने जितना अधिकार हो, उतना प्रकाश जरूरी होता है।^१ यहाँ भी विनोबा प्रतिकार की भाँति 'उग्र' का अर्थ ही बदल देते हैं। यह 'उग्र' 'सौम्यतर' और 'सौम्यतम' का पर्यायवाची हो जाता है। आगे हम देखेंगे कि सत्याग्रह की प्रक्रिया के बारे में उन्होंने सौम्य, सौम्यतर और सौम्यतम की बात की है। अतः सब मिला-जुलाकर विनोबा का प्रतिकार इतना अधिक सौम्य, सूक्ष्म तथा शांत हो जाता है कि सामान्य अर्थ में वह प्रतिकार रह ही नहीं जाता। यह उनकी आत्मस्मृति के सिद्धान्त, के अनुकूल है जिसमें केवल

१ विनोबा चिन्तन, २४-३५ (नवम्बर-दिसम्बर १९६८) पृ० ४७०।

२ उपरिक्त्र, पृ० ४६९ (विगुसराय, १११ १९५३ को सबसे पहले यद कहा गया)।

३ उपरिक्त्र पृ० ४७०।

आत्मा के शुभ-गुणों को याद रखना ही वाछनीय माना जाता है, तथा उनकी ब्रह्म अथवा शून्य में परिणत करने की जिज्ञासा कायम रहती है। इससे शीघ्र समाज-परिवर्तन जायदु सम्भव नहीं।

विनोबा 'प्रतिकार' के स्वप्न के आधार पर ही सत्याग्रह की प्रक्रिया का शास्त्र बनाते हैं। उनके अनुसार सत्याग्रह की प्रक्रिया हिंसा की प्रक्रिया से भिन्न है।^१ हिंसा की प्रक्रिया तीव्र, तीव्रतर और तीव्रतम होनी है अर्थात् छोटी हिंसा यत्र स काम नहीं चल्ता तो हम अर्थात् खतरनाक यत्र का प्रयोग करन लगत हैं। सत्याग्रह की प्रक्रिया ठीक इसके विपरीत है। यहाँ हम पहले सौम्य सत्याग्रह में प्रारंभ करते हैं उसमें काम नहा चल्ता है तो हमारा सत्याग्रह सौम्यतर होता है और उसमें भी काम नहा चल्ता तो उसे सौम्यतम बनाना पन्ता है।^२ जैम ग्रामदान में पुत्र ग्रामदान पर आना सौम्यतर-सत्याग्रह का उदाहरण है।^३ इस प्रक्रिया के पीछे हमियोपैयी चिकित्सा-पद्धति का दर्शन लागू होता है।^४ जैम हमियोपैयी में दवाई की मात्रा कम पानु घटाई या भावना की मात्रा अधिक होनी है और उसमें दवा की पोर्टेसी बढ जाता है ठीक उसी प्रकार प्रतिकार कम और प्रेम की मात्रा बढाते जाने से, सत्याग्रह की प्रक्रिया में ताकत आनी है। जिस प्रकार विद्वान के विकास के माय-माय सारी वस्तुएँ सूक्ष्म रूप धारण करती जाती है, उसी प्रकार सत्याग्रह भी इस हिंसा के युग में सूक्ष्म ही होना चाहिए। इसीलिए आज सौम्य, सौम्यतर तथा सौम्यतम सत्याग्रह की आवश्यकता है। वे कहते हैं— 'अहिंसा की मुद्रा लगाई बाहरी नहीं केवल सामनवा के और अपने हृदय में होती है।'^५ "अंतरात्मा को जगाना" ही सत्याग्रह की पद्धति है। अतः इसमें हम स्थूल छोड़कर सूक्ष्म की ओर प्रवृत्त करत हैं।

१ विनोबा चिंतन ३४ ३५ (नवम्बर-दिसम्बर १९३८) पृ० ४७५।

२ उपरिक्त पृ० ४७५।

३ यदि कोई भूमिदान किमान जमीन मालिक से न्याय नहीं पाता है तो इसके बदले वह अपनी सुपुत्र को सेवा जमान मालिक को अभिप्रेत करने लगता है। यह भी सौम्य-सत्याग्रह का उदाहरण है —Ostergaard, Geoffrey, & Currell, Malville, *Gentle Anarchist*, p 270

४ विनोबा चिंतन पृ० ८७५।

५ शाह, कानिभाई, मद्रा०, गांधी जैसा देखा समझा विनोबा ने, पृ० ६६।

६ उपरिक्त, पृ० ६७।

गांधी की सत्याग्रह प्रक्रिया विनोबा के अनुमार विनोप परिस्थिति के कारण दबावपूर्ण और निपधात्मक थी।^१ उम पूर्ण नहीं मरना जा सकता है। आज युग बदल गया है, देश आजाद हो गया है लोकतंत्र की स्थापना हुई है तथा विज्ञान काफी आग बड़ चुका है। सभी सरकारें आज अधिक शक्तिशाली हो गई हैं। वस्तु ऐसी परिस्थिति में स्थूल, उग्र या तीव्र सत्याग्रह से कम नहीं चलेगा। ऐसी स्थिति में सत्याग्रह को सौम्य सौम्यतर तथा सौम्यतम बनाना ही उम अधिक प्रभावशाली और शक्तिशाली बनाना है।^२

कभी-कभी ऐसा होता है कि सत्याग्रह में दोना विरोधी सत्य के नाम पर लड़ने हैं। दोनों अपने अपने सत्य का दावा करते हैं। दोनों सत्य के नाम पर उपवास करना गुरु कर देते हैं। ऐसी स्थिति में सत्याग्रह की क्या प्रक्रिया होगी? गांधी इस प्रश्न पर केवल अहिंसक साधन की अनुमति देकर चुप हो गए। परंतु विनोबा क्रमबद्ध रूप से इसपर विचार करने हैं। उनके अनुसार ऐसी परिस्थिति में सत्य के निणय के लिए ईश्वर पर छोड़ देना चाहिए और अहिंसक साधन से ही प्रतिवार करना चाहिए। यदि अहिंसा भी असफल हो जाय तो समत्व का सहारा लेना चाहिए।^३ समत्व का यही अर्थ है—सत्य, अहिंसा की बात अलग रखकर प्रतिपक्षी के साथ अपनापन का अनुभव करना। जब अपनापन का भाव आ जाता है तो सद्यपि अधिक देर तक टिक नहीं पाता। सत्याग्रह की प्रक्रिया में सत्य अहिंसा और समत्व की प्रक्रिया होनी है और तीनों मिलकर वस्तुतः एक ही विचार का निर्माण करते हैं।^४ इस तरह समत्व को स्थान देकर विनोबा ने गांधी के सत्याग्रह को एक प्रमुख आलोचना से मुक्त कर दिया है। जसा हम पहले देख चुके हैं कि क्लिटगार्ड ने बतलाया है कि सत्याग्रह में दोनों पक्ष अपने मत पर अडर रहनेवाला (absolutist) हो तो परिणाम भयानक होगा। परंतु जहाँ समत्व का स्थान आ जाता है वहाँ समाधान और सफलता स्वतः आ जाती है। फिर भी विनोबा का 'सौम्य-सत्याग्रह सत्याग्रह शास्त्र के लिए एक अत्यंत विचारणीय धरन है। प्रायः ऐसा प्रश्न उठता है कि गांधी ने तो स्पष्ट रूप से सविनय

१ विनोबा-चिंतन ३८-३५, पृ० ५१२, १।

२ उपरिवन् पृ० ४७२।

३ शाह, कतिभाद (मपा०) गांधी जसा देखर समज्ञा विनोबा ने, पृ० ५२।

४ उपरिवन् पृ० ५२।

कानून भंग, असहयोग आदि को स्वीकार ही नहीं किया, उसे नागरिकों का कर्त्तव्य भी माना। ऐसी परिस्थिति में यह लगता है कि उनकी सत्याग्रह की प्रक्रिया 'सौम्य प्रक्रिया' से पूर्णतः भिन्न थी। यह भी प्रश्न उठता है कि क्या सौम्य-सत्याग्रह-सामाजिक परिवर्तन की शक्ति बन सकता है? अनुभव यह ही बतलाता है कि स्वतंत्रता के बाद जो सत्याग्रह प्रतिकार करना सीखी उसकी भाँति की पूर्ति सदैव सरकार ने की थी जो सत्याग्रह दिन रात काम करती रही, शांतिपूर्ण ढंग से अपने कर्त्तव्य का पालन करती रही, उसे अपने भाग्य के लिए कोसना पड़ा है। सच तो यह है कि सरकार विचार और तर्क से अधिक आदोर्न तथा शक्ति-प्रदर्शन की भाँति समझती है। इसीलिए तो उग्र-सत्याग्रह की आवश्यकता पड़ती है। सौम्य-सत्याग्रह की पहचान तो विचारवानों को ही होती है। परंतु दुर्भाग्यवश राज्य "आरम्भहीन-मशीन है।" क्या यह नहीं कहा जा सकता कि ऐसी स्थिति में उग्र अहिंसा की ही आवश्यकता है जो सामाजिक शक्ति बन सकती है? तीसरा प्रश्न उठता है कि जब हम सत्याग्रह पर विचार करते हैं तो क्या इसमें फलवादी दृष्टिकोण का रहना आवश्यक नहीं है? सती की प्रक्रिया में फल का विशेष स्थान नहीं रहता। परंतु सतों का आज तक कोई समाज नहीं बना है। समाज तो सभी प्रकार के लोगों को मिलाकर बनता है। उनके लिए फलवादी दृष्टिकोण अपेक्षित हैं। इसलिए उपयोगिता, परिणाम, इत्यादि समाजशास्त्र के महत्त्वपूर्ण अंग बन गए हैं। जब हम समाज-परिवर्तन की बात करते हैं तो इनका विचार करना ही होगा। सौम्य-सत्याग्रह का फल कहीं तक समाज में मिल सकता है—यह स्वयं शोध का विषय है।

वस्तुतः उग्र या तीव्र-सत्याग्रह सामान्य व्यक्ति के लिए है जिसकी सेवा और पवित्रता का ज्ञान प्रतिपक्षी को नहीं है। यदि किसी व्यक्ति का चरित्र इतना उदात्त हो कि हर व्यक्ति उसकी आत्मा की पवित्रता से परिचित हो तो फिर उग्र-सत्याग्रह की आवश्यकता ही नहीं पड़ेगी। वहाँ पर सौम्य-सत्याग्रह ही काम करेगा। इस संबंध में काका गलेल्बर ठीक ही कहते हैं—“गांधी जी की बात बिल्कुल सही है कि सौम्य उपाय कारगर साबित न होने के बाद ही सत्याग्रह का—असहयोग या अहिंसक प्रतिकार का—उग्र उपाय काम में लाना पड़ता है। लेकिन गांधी जी स्वयं कहते थे कि मनुष्य के चारित्र्य की उन्नति होने के बाद और उनकी निस्वार्थ सेवा के अनुभव के बाद समाज ऐसे सेवकों को पहचानने लगता है। उसकी भाँति का तेज भी बढ़ता है। इसलिए उसे

उग्र-सत्याग्रह करना ही नहीं पड़ता । विनोबा जी ने भी यही बात कही है ।^१ दूसरी बात यह कि सत्याग्रह में फल का विचार रखना आवश्यक है यदि हम उसे समाज-दर्शन में सदर्भ में लेते हैं । यहाँ पर भी काका कालेलकर का विचार ठीक लगता है । वे कहते हैं—“सत्याग्रह उग्र हो या सौम्य हो, या सौम्यतर हो, ‘सत्याग्रही के प्रयत्न का परिणाम सामाजिक जीवन पर कितना होता है’, यही तो मुख्य बात है । सत्याग्रही अपने को जैसा पहचानता है वैसा ही कार्य करेगा । सत्याग्रह की कमीटी आखिरकार उसके ‘फल’ पर ही हो सकती है । अगर सौम्य सत्याग्रह से पूरा फल प्राप्त हुआ तो उग्र सत्याग्रह करने कौन जायगा ?”^२

विनोबा सत्याग्रह को इतना सात्विक, परिशुद्ध तथा प्रेममय बनाना चाहते हैं कि उनकी दृष्टि में यदि “उपवास तथा कष्ट-सहन भी राजस तामस वृत्ति में प्रेरित हो तो यह सत्याग्रह के बदले दुराग्रह का लक्षण बन सकता है । वह किसी के सामने पिस्तौल दिखाने जैसा हो जाता है ।”^३

यदि किसी में उपवास की क्षमता अधिक है तो उसे तितिक्षावान् कहा जा सकता है । परन्तु यह आवश्यक नहीं है कि सत्य का ज्ञान तितिक्षा के साथ जुड़ा हो । वे कहते हैं—“भूखे रहने की शक्ति पर यदि सत्य का निर्णय हो, तो फिर कुश्नी में सत्य का निर्णय क्यों न किया जाय ?”^४—अतः “जो तितिक्षावान् है वह सत्यवान् है” यह समझना गलत है, जैसे जिसके पास शस्त्र अधिक उसके पास सत्य अधिक—ऐसा नहीं हो सकता ।^५ प्रजातन्त्र में विचार-प्रचार की स्वतन्त्रता है । अतः इसमें उपवास के तरीके को छोड़कर विचार-प्रचार के साधन को ही काम में लाना चाहिए । उपवास से एक प्रकार का दबाव पड़ता है जो “सोटा काम” है ।^६ “सत्याग्रह का मतलब उराना—घमकाना नहीं, वह तो प्रेम की पराकाष्ठा है ।”^७ प्रेम के प्रकय होने पर ही

१ कालेलकर, काका, विनोबा और सर्वोदय क्रांति, (वाराणसी, सर्व सेवा-संघ प्रकाशन १९७०), पृ० २१५ ।

२ उपरिबन्, पृ० २१५ ।

३ शाह, कामिन्मार्ग, मपा०. गांधी जंता देखा समझा विनोबा ने, पृ० ५४ ।

४ उपरिबन्, पृ० ५५ ।

५ उपरिबन्, पृ० ५५ ।

६ उपरिबन्, पृ० ५५ ।

७ उपरिबन्, पृ० ५५ ।

उपवास किया जाता है।^१ गांधी का उपवास इसी का श्रोतक है। “उपवास जब प्रेम, कृपा और समत्व की निशानी रूप होगा, तब उसका असर होगा, और उस 'स्वति म वह उचिन भी माना जायगा'^२—ऐसा विनोबा मानते हैं। इसलिए उपवास को अहिंसा का अंतिम अस्त्र माना गया है जिसका प्रयोग आत्मतक आवश्यकता होने पर किया जाता है।^३ जैसे विनोबा कहते हैं—
 'जब सरकार उल्टे मार्ग पर चल पड़े हो, जनता बुद्धि मुनती ही न हो, बहक गयी हो, ऐस समय अत्यंत व्याकुल होकर महापुरुष परमेश्वर से प्रार्थना करने के लिए उपवास कर सकता है।'^४ उनके अनुसार उपवास का अभिप्राय विवेक, बुद्धि जागृत करना है।^५ परंतु यदि देश का परिस्थिति इसके अनुकूल नहीं हो तो उपवास नहीं करना चाहिए। बल्कि वर्तमान परिस्थिति में इस अस्त्र का प्रयोग न होना विनोबा “बेहतर” मानते हैं।^६

इसी प्रकार सत्याग्रह शक्ति त्रितीया में निवास नहीं करती है। इसमें क्षमा करनी पड़ती है तथा सहन करना पड़ता है। परंतु “सहन करने के लिए तैयार होना अलग बात है लेकिन सहन करने को ही हृदयपार बनाना कि 'आ जाओ, अब मैं सहन ही करता हूँ यह ठीक नहीं है। सहन करना पड़े और सहन करे, यह अलग बात है, लेकिन सत्य स्थापित करने में सहन करने का कार्यक्रम नहीं होना चाहिए। सत्य स्थापित करने के लिए विचार के अलावा दूसरी कोई शक्ति नहीं है।'^७ आत्म-पीडन विनोबा के सत्याग्रह में आवश्यक पग नहा है। इसे साधन के रूप में एकदम नहीं स्वीकार किया गया है। इसका क्षेत्र भी अतिमीमित कर दिया गया है। गांधी के आत्म-पीडन में कई प्रकार की पीड़ाएँ जुड़ी हुई हैं। विनोबा आत्म-पीडन से अधिक विचार-परिवर्तन पर बल देने हैं, अतः यहाँ भी इनकी सन्ध्यावादी वृत्ति का ही परिचय मिलता है।

१ उपरिबन्ध, पृ० ५५।

२ उपरिबन्ध, पृ० ५६।

३ भावे, विनोबा, शांति यात्रा, (दिल्ली, सना साहित्य मंडल प्रकाशन, १९५३), पृ० १३२।

४ शाह, कान्तिभाई, मया०, गांधी जंसा देखा समाजा विनोबा ने, पृ० ५६।

५ भावे, विनोबा, शांति यात्रा, पूर्ववत्, पृ० १३१।

६ उपरिबन्ध, पृ० १३३।

७ उपरिबन्ध, पृ० ५५-५६।

अहिंसक सहकार (Non violent Assistance)

सत्याग्रह और सहकार विनोबा गांधी के सत्याग्रह के रचनात्मक या भावात्मक अंश पर ही विशेष रूप से बल देने हैं। विप्रायक-सत्याग्रह का ये केवल अपने आंदोलन में प्रायोगिक तौर पर स्थान ही नहीं देते बल्कि युक्तियों के आधार पर उसका दर्शन भी खड़ा करते हैं।

विनोबा के अनुसार गांधी के सत्याग्रह का प्रयोग निष्पात्मक^१ हुआ जो दबावपूर्ण था—इसे स्वयं गांधीजी ने स्वीकार किया था। अतः उनके सत्याग्रह में न्यूनता^२ रह जाती है, उस परिपूर्ण नहीं माना जा सकता है। परंतु गांधी के समय परिस्थिति ही ऐसी थी कि वे नियेवात्मक सत्याग्रह के प्रयोग के अतिरिक्त कुछ कर ही नहीं सकते थे। जनता अंग्रेजों के भय से सन्नस्त थी, उसे निर्भीक^३ बनाना था। सामान्य जनता अंग्रेजों से घृणा करती थी और अंग्रेजों को जलाने के लिए तैयार थी। ऐसी स्थिति में विलायती वस्त्रों को जलाना एक सुंदर विकल्प था।^४ स्वराज्य सभी व्यक्ति एक स्वर में चाहते थे। उसकी प्राप्ति के लिए सशस्त्र हिंसक युद्ध भी आवश्यक माना जाता था। अतः नियेवात्मक सत्याग्रह ने इसकी तुलना में कम हिंसक मार्ग को हमारे सामने रखा।^५ फिर सत्याग्रह के साथ-साथ पथ्य के रूप में गांधीजी रचनात्मक कार्यक्रम को भी जोड़े हुए थे। अतः इसके कारण एक दबाव था।^६ अंतिम रूप से यह कहा जा सकता है कि अंग्रेज जाति पर उन्हें श्रद्धा थी परंतु अंग्रेज शासकों के प्रति विश्वास टूट गया।^७ यदि ऐसा नहीं हुआ होता तो वे दूसरे प्रकार से सत्याग्रह किए होते। एक बार विनोबा से उन्होंने कहा था—“अगर ऐसा हुआ होता तो वे अपारण जैसे छोटे-छोटे सत्याग्रह करते, जिनमें अग्न्या स्पष्ट दीखता था और अंग्रेज भी उसे अग्न्याय मानते थे।”^८ परंतु ऐसा हुआ नहीं, अतः उन्हें

१ विनोबा चिंतन ३४-३५ (नवम्बर दिसम्बर १९६८) पृ० ४८३ एव शाह, कानि भाइ, (१०७०) पृ० ५८।

२ उपरिवत्, पृ० ४८८।

३ शाह, कानि भाइ सपा० गांधी जंसा देखा समझर विनोबर ने, पृ० ५३१।

४ उपरिवत्, पृ० ५३१।

५ उपरिवत्, पृ० ५३१।

६ उपरिवत्, पृ० ५३१।

७ उपरिवत्, पृ० ५३२।

८ उपरिवत्, पृ० ५३२।

निपेक्षात्मक सत्याग्रह का सहारा लेना पडा और उन्हें काफी दूर तक सफलता भी मिली ।

परन्तु अंग्रेजी शासन के पतन के बाद लोकशाही का उदय हुआ है । हम पर किसी प्रकार का दबाव नहीं रहा है । साथ-ही-साथ विज्ञान भी काफी आगे बढ़ गया है । अतः यह युग गाँधी के युग से भिन्न है । ऐसे युग में निपेक्षात्मक सत्याग्रह के कार्य नहीं चल सकता । हम "अंग्रेजों भारत छोड़ो" की भाँति "पूँजोपति और व्यापारियों भारत छोड़ो" का नारा नहीं लगा सकते । ऐसी स्थिति में सत्याग्रह के नये रूप को ढूँढना होगा जो गुणयुक्त होगा तथा सह-अस्तित्व में सहायक होगा । इस प्रकार का सत्याग्रह विनोबा के अनुसार भावार्थक और रचनात्मक अथवा विरोधात्मक कम होगा ।

विनोबा गांधी के निपेक्षात्मक-सत्याग्रह को सत्याग्रह का बाहरी रूप मानते हैं । उनके अनुसार सत्याग्रह का आंतरिक रूप प्रेमस्वरूप तथा विधायक है । इसके लिए वे कई युक्तियाँ देते हैं । पहली युक्ति यह है कि यदि गाँधी की कल्पना मात्र निपेक्षात्मक होती तो वे सत्याग्रह के साथ साथ रचनात्मक कार्यक्रम नहीं जोड़ते ।^१ दूसरी बात यह कि वे विनोबा जैसे व्यक्ति को जो राजनैतिक कार्य में विशेष रूप से भाग नहीं लेंते थे—प्रथम सत्याग्रही नहीं बनाते ।^२ विनोबा को प्रथम सत्याग्रही बनाने का कारण इनकी रचनात्मक बुद्धि ही थी । गांधी तो यहाँ तक मानते थे कि रचनात्मक कार्यक्रम पूरा हो जाने पर बाह्य-सत्याग्रह की आवश्यकता ही नहीं पड़ेगी ।^३ फिर विनोबा ने कई बार गाँधी से चर्चा भी की तो स्पष्ट रूप में उन्होंने राजकोट और अहमदाबाद के सत्याग्रह को दबावपूर्ण मान लिया तथा वहाँ उन्होंने अपनी गलती स्वीकार कर ली ।^४ सांप्रदायिक निर्णय के अवसर पर किया गया उपवास भी दबावपूर्ण ही था क्योंकि इसका असर टेंगोर जैसे व्यक्ति के मन पर भी पडा । यद्यपि इसपर गाँधी ने विनोबा को कोई बातचीत नहीं हुई फिर भी विनोबा यह मानते हैं कि यह उपवास गलत हुआ, इसमें हृदय-परिवर्तन की क्रिया कु ठित हुई ।^५ इस प्रकार विनोबा इस निष्कर्ष पर आते हैं कि "किसी के द्वारा भी किए गए अहिंसा के प्रयोग परम निर्दोष नहीं होते । उनमें

१ उपरिवत्, पृ० ५०१ ।

२ उपरिवत्, पृ० ५०१ ।

३ उपरिवत्, पृ० ५०१ ।

४ उपरिवत्, पृ० ५०२ ।

५ उपरिवत्, पृ० ५०२ ।

कुछ-न-कुछ गलतियाँ या दोष रहेगी ही ।” इसलिए गाँधी के सत्याग्रह में भी कुछ अनुचित दबाव आये परन्तु उनके पूरे विचार निपेक्षात्मक थे—ऐसा मानना गलत होगा ।^१ वास्तव में वे विधायक-सत्याग्रह के उपासक थे ।

विनोबा विधायक-सत्याग्रह को ही सत्याग्रह का वास्तविक रूप मानकर नई परिस्थिति में इसका प्रयोग करते हैं । वे समाज-रचना को ही अहिंसक बनाकर इसमें आमूल परिवर्तन लाना चाहते हैं ।^२ छोटे-छोटे प्रतिकार में व्यर्थ अपनी शक्ति बर्बाद करना उचित नहीं समझते । वे सामाजिक बुराईयों के लक्षण से अधिक कारण पर ही प्रहार करते हैं । समाज-रचना में परिवर्तन के लिए ये गाँधी की भाँति छोटे-मोटे कार्यक्रम नहीं रखते । ये ममस्त समाज के परिवर्तन के लिए या उर्बोदय समाज की स्थापना के लिए एक ही प्रकार के व्यापक कार्यक्रम को समाज के सामने रखते हैं । इनके अंतर्गत भूदान, ग्राम-दान, संपत्ति-दान, श्रम-दान, प्रखंड-दान, जिला-दान, राज्य-दान तथा राष्ट्रीय और अंतरराष्ट्रीय समाज-रचना के कार्य जाते हैं । इन्हें विनोबा सत्याग्रह ही मानते हैं ।^३ इनपर हम आगे विदोष रूप से विचार करेंगे ।

परन्तु विधायक-सत्याग्रह में दृढ़ आस्था का यह अर्थ नहीं कि विनोबा निपेक्षात्मक-सत्याग्रह का प्रयोग कभी उचित मानते ही नहीं । खास परिस्थिति में ये निपेक्षात्मक सत्याग्रह के प्रयोग को भी स्वीकार करते हैं । उनके अनुसार—
“जो बात कानून के द्वारा मान्य हो और जिसके लिए जनमत अनुकूल हो, फिर भी उसपर अमल न होता हो तो ऐस मौके पर सत्याग्रह किया जा सकता

१ उपरिबन्ध, पृ० ५०३ ।

२ It is futile to treat the symptom if you do not remove the cause. Similarly, the injustice, exploitation, oppression, that you see around you are all but symptoms. The cause is the structure of the present day society. As long as society is in the grip of market forces, and is run by fear, you may fight injustices here and there for your self-satisfaction but you will fail to end them. The thing to do is, change the society and make it non-violent. This is what Vinoba is doing.”

—Majumdar, Dharendra, *People's Action*, (New Delhi, Gandhi Peace Foundation), Vol 6, No 4 (April 1972), p 3.

३. विनोबा-चिंतन, ३४-३५ (१९६८), ४८४ ।

है।^१ इसीलिए समिखनाथ और विदर्भ के कार्यकर्त्ताओं को उन्होंने वेदखली के विरुद्ध सत्याग्रह करने की अनुमति दे दी थी। उन्होंने उत्तर प्रदेश और विहार में एक बार कहा कि यदि कोई वेदखली करने के लिए आवे तो जान गंवाकर भी किसान को अपनी जमीन नहीं छोडनी चाहिए।^२ यदि कार्यकर्त्ताओं को लगे कि लोग इस प्रकार मरने को तैयार हैं, विचार समझे हुए हैं और वातावरण पर भी पूरा काबू है, खादोऊन से हिंसा फूट निकलने की सम्भावना नहीं है तो वेदखली के विरुद्ध सत्याग्रह कर सकते हैं।^३ विनोबा ने स्वयं १९६० के नवंबर महीने में इंदौर शहर में अशोभनीय सिनेमा के पोस्टरों के विरुद्ध सत्याग्रह किया था और उसे उचित माना।^४ फिर भी वे निषेधात्मक-सत्याग्रह को अपने कार्यक्रम का अंग नहीं मानते हैं। इसके लिए विनोबा निम्न युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं—

सत्याग्रह तभी किया जा सकता है जब जनमत तैयार हो। यदि जनमत का निर्माण नहीं हुआ हो तो सत्याग्रह करना केवल व्यूह-रचना की दृष्टि से ही नहीं, नैतिक^५ दृष्टि से भी बुरा होगा। भूदान और ग्रामदान के पक्ष में अवतक न तो जनमत तैयार हुआ है, न भूमिपति मालिकों विसर्जित करने के लिए तैयार हैं, दूसरी ओर कानून है। ऐसी परिस्थिति में सत्याग्रह करना उचित नहीं।^६

१ विनोबा चिन्तन, ३४-३५ (१९६८), पृ० ५१७।

२ उपरिवत्, पृ० ५२४।

३ उपरिवत्, पृ० ५२४।

४ “मे सिनेमा छोग के खिलाफ सत्याग्रह नहीं कर रहा हूँ। मैं तो विधान का वाक्य हूँ। उसके अंतर्गत सिनेमा का विकास हो, ऐसा चाहूँगा। लेकिन श्रौंलों पर अशोभनीय पोस्टरों का आक्रमण नहीं होना चाहिए। इसके लिए सत्याग्रह योग्य है। इसके खिलाफ मैंने जिहाद जाहिर किया है।” सुरेशराम, विनोबा की साम्य-योगी साधना, (रत्नाहाराद, लोक-शक्ति प्रकाशन, १९७५), पृ० ५९।

5 “In the absence of a favourable public opinion, Satyagraha, would be unjustified in promoting the movement's programme, because it would be an attempt to compel the unpersuaded majority to adopt the principle of the minority”, Ostergaard, Geoffrey, & Currell, Malville—*Gentle Anarchist*, p 267.

६ विनोबा-चिन्तन, ३४-३५ (१९६८), पृ० ५१७।

सत्याग्रह तभी किया जा सकता है जब कोई चीज सर्वमान्य हो और मोहवश उनका पालन नहीं होता हो।^१ परंतु जमीन की मालिकियत सामूहिक हो यह विचार अभी तक बहुमान्य नहीं है। स्वतंत्र पार्टी, जनसभ और कांग्रेस—सभी इसके विरोधी हैं। ऐसी परिस्थिति में यदि विरोधात्मक-सत्याग्रह से काम लिया जाय तो इससे समाज के एक बड़े हिस्से की सहानुभूति समाप्त हो जायगी तथा आंदोलन को जबरदस्त धक्का लगेगा। अतः वर्तमान परिस्थिति में लोक-शिक्षण के द्वारा जनमत तैयार करना ही उचित है। यह सत्याग्रह की परिस्थिति नहीं है।

यदि परिस्थिति पर नियंत्रण होता^२ तो बेदखली के विरुद्ध सत्याग्रह किया जा सकता था। परंतु ऐसा भी नहीं है। इस युग में प्रेस किसी भी चीज का गलत चित्रण करते हैं। यदि कोई कुछ नया कदम उठावेगा तो प्रेस वाले उसे कम्युनिस्ट कह देंगे। ऐसी स्थिति में जनता की सारी सहानुभूति समाप्त हो जायगी।^३ यदि आस-पास के गांवों में बेदखली के विरुद्ध सत्याग्रह किया भी जाय तो इसमें कानून तथा मुकदमा इत्यादि के चक्कर में फँसना पड़ेगा। तब सृजनात्मक कार्य पीछे पड़ जायगा। अतः विनोबा प्रतिकार के बदले विधायक-कार्यक्रम के रूप में ग्रामदान आदि को ही प्रस्तुत करते हैं।^४

निपेधात्मक सत्याग्रह तत्र किया जा सकता है जब प्रतिपक्षी से विश्वास उठ जाय। यदि करोड़ों लोगों की नीयत पर से विश्वास उठ जाय तो इसका अर्थ होगा मानवता पर से विश्वास उठना। परंतु मानवता पर अविश्वास नहीं किया जा सकता है। अतः सभी की अच्छी नीयत पर विश्वास कर ही आगे बढ़ना चाहिए। विनोबा ने इसे इस प्रकार कहा है—“मान लें कि सरकार और कांग्रेस की नीयत पर मेरा विश्वास न रहे, मैं समझने लूँ कि पंडित नेहरू वास्तव में गरीबों का कल्याण नहीं चाहते, भूमि सुधार आदि जितने भी काम वे चला रहे हैं, सारा ढोंग है, फिर जमीन मालिकों की नीयत पर से विश्वास उठ जाय कि वे अपना बच्चा नहीं छोड़ेंगे, तो मैं सरकार के विरुद्ध निपेधात्मक-सत्याग्रह करने के लिए तैयार हो जाऊँगा। पर इस प्रकार करोड़ों लोगों की नीयत पर से विश्वास उठ जाने का अर्थ है मानवता पर से भी विश्वास उठ

१ उपरिबत्, पृ० ५१८।

२ उपरिबत्, पृ० १२४।

३ उपरिबत्, पृ० ५२४।

४ उपरिबत्, पृ० ५२५।

जाना। इसलिए जबतक उल्टी बात साबित नहीं होनी तबतक मुझे सबकी नीयत पर विश्वास रखकर आगे बढ़ना होगा।^१

विनोबा सत्याग्रह-जीवन पद्धति और सत्याग्रह-प्रतिकार-पद्धति में भेद करते हैं। प्रतिकार-पद्धति के रूप में सत्याग्रह में हम प्रतिपक्षी पर सघर्ष की स्थिति में विजय प्राप्त करने की कोशिश करते हैं। निश्चय ही यह हिंसक-पद्धति से उत्तम है फिर भी इसे दबावमुक्त नहीं कहा जा सकता। यह एक प्रकार का बहिष्कृत दबाव है। परन्तु सत्याग्रह दबाव की प्रक्रिया से अपना तेज खी बैठा है।^२ यह दुराग्रह के समानार्थक हो जाता है। वास्तव में सत्याग्रह सबको का बट रचनात्मक परिवर्तन है जिसमें केवल नीति-परिवर्तन ही नहीं बल्कि उस परिस्थिति का भी परिवर्तन हो जाता है जिसके कारण सघर्ष होता है।^३ अतः विनोबा अपने आंदोलन में निपेवात्मक सत्याग्रह का स्थान नहीं देकर भावात्मक सत्याग्रह का ही प्रयोग करते हैं जिसमें प्रतिपक्षी सस्त्रविहीन हो जाता है तथा वह स्वयं प्रेम करने लगता है।

परन्तु विनोबा नैतिक दबाव को सत्याग्रह का एक अंग मानते हैं।^४ यह विनोबा-दशन में एक प्रकार से आत्मविरोध उत्पन्न करता है। यदि सत्याग्रह में नैतिक दबाव स्वीकार्य है तो फिर गांधी के द्वारा किए गए उपवास के दबाव को गलत साबित करना उचित नहीं जान पड़ता क्योंकि वहाँ भी तो नैतिक दबाव ही है। परन्तु विनोबा ने उस गलत ठहराया है। भूदान और ग्रास-दान भी नैतिक दबाव से मुक्त नहीं है। वास्तव में जब अहिंसा का प्रयोग वास्तविक जीवन में होता है तो उसमें कुछ दाय जाना स्वभाविक है। इसे विनोबा स्वयं स्वीकार करते हैं।

(ग) सत्याग्रह के रचनात्मक प्रयोग

सत्याग्रह केवल अन्याय के प्रतिकार का एक नैतिक और आध्यात्मिक उपकरण ही नहीं बल्कि साथ-साथ नवीन समाज-रचना का समर्थ साधन भी है।

१ विनोबा-चिंतन, ३८-३५ (१९६८), पृ० ५३३-३४।

२ टपरिवन्, पृ० ४८७।

३ "Satyagraha is not coercive. It is a constructive transforming of relationships in a manner which not only effects a change of policy, but also assures a restructuring of the situation leading to the conflict."

Ostergaard, Geoffrey, & Currall, Malville, *The Gentle Anarchist*, p 269

४ विनोबा-चिंतन, ३४-३५ (१९६८), पृ० ४५९।

इसलिए इसमें एक ओर अनपेक्षित, दूषित व्यवस्था टूटती है तो दूसरी ओर नवीन तथा स्वस्थ व्यवस्था बनती भी जाती है। इसीलिए जिस प्रकार गांधी ने अंग्रेजी सरकार के खिलाफ अवज्ञा, अमहयोग आदि आंदोलन के अनेक रूप खड़े किये लेकिन साथ-साथ खादी ग्रामोद्योग की स्थापना आदि अनेक रचनात्मक कार्यक्रमों को लागू करत हुए भावी समाज व्यवस्था की नींव भी दी। सत्याग्रह की यही विधायक-शक्ति है। एक तरफ उन्होंने मिल के कपड़ों का बहिष्कार किया, यही नहीं उसकी होली जलाई ताकि विदेशी शोषण समाप्त हो लेकिन दूसरी ओर चर्खे कर्से तथा कुटीर उद्योगों को चालू कर उन्होंने इस क्षेत्र में देशी पूंजीवाद के राक्षस को भी नाश करने के लिए मीठी जहर दी। जनता को स्वावलंबन का पाठ मिला। जनतांत्रिक विकेंद्रित आर्थिक प्रगति का मार्ग खुला और पूंजीपतियों से सघर्ष की आवश्यकता नहीं हुई।

ठीक उसी प्रकार विनोबा ने भूदान, ग्रामदान आदि आंदोलनों के द्वारा प्रचलित अन्वयायपूर्ण भू-व्यवस्था के विरुद्ध न केवल उपयुक्त वातावरण बनाया बल्कि कुछ दूर तक उसे दूर भी किया। भूदान-ग्रामदान आंदोलन वस्तुतः जमीन की शिक्षा का आंदोलन नहीं बल्कि यह तो अन्वयायपूर्ण प्रचलित भू-व्यवस्था के विरुद्ध अहिंसक सत्याग्रह है। इसमें हम जनमानस को समाजवाद के प्रति अभिमुख करते हैं ताकि समाज में शांतिमय परिवर्तन हो सके। यहाँ समाजवाद की चुहआत हम स्वयं अपने जीवन से करते हैं। इस प्रकार समाजवाद की सच्ची नींव पड़ती है। इसी सदर्भ में हम विनोबा के भूदान-ग्रामदान आंदोलनों पर विचार करेंगे।

१ भूदान-यज्ञ का दर्शन भूदान-यज्ञ का बोधतत्त्व गांधी के ट्रस्टीशिप के सिद्धांत में है तथा यह उनकी इन उक्तियों में भी अतुल्यतः माखूम पड़ता है कि "सच्चा समाजवाद तो हमें अपने पूर्वजों से प्राप्त हुआ है, जो हमें यह सिखा गये हैं कि "सब भूमि गोपाल की", इसमें कहीं मेरी ओर तेरी की सीमाएँ नहीं हैं। ये सीमाएँ तो आदिमियों ने बनाई हैं और इसलिए वे इन्हें तोड़ भी सकते हैं। गोपाल अर्थात् ईश्वर। आधुनिक भाषा में गोपाल अर्थात् राज्य, या जनता। आज जमीन जनता की नहीं है, यह बात सही है। पर इसमें दोष उस सिखावन का नहीं है। दोष तो हमारा है जिन्होंने उस शिक्षा के अनुसार आचरण नहीं किया। मुझे इसमें कोई संदेह नहीं कि इस आदर्श के जिस हद तक हम या और कोई देश पहुँच सकता है उसी हद तक हम भी पहुँच

सकते हैं और वह भी हिंसा का आश्रय लिये बिना।^१ विनोबा ने गाँवों को इन उक्तियों के आधार पर अपने भूदान-यज्ञ के सिद्धांत में भूमि के समान वितरण की समस्या का अहिंसक समाधान ढूँढ निकाला है जो वास्तव में सत्याग्रह का ही जग है। भूदान-यज्ञ के अंतर्गत खेती करने की इच्छा रखने-वाले कृषि-कुशल भूमिहीनों के लिए भूमिदान माँगा जाता है। इसके पीछे मूल प्रेरणा भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व की प्रवृत्ति का उन्मूलन करना है तथा सभी व्यक्तियों में जमीन का समान-वितरण करना है।^२

विनोबा के अनुसार भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व के आवार पर कुछ लोगों को भूमिहीन रखना एक प्रकार का अन्याय है। उनके अनुसार ईश्वर ने पृथ्वी, जल, तेज, वायु तथा आकाश जैसे पंचभूतों का निर्माण सभी प्राणियों के लिए किया है। अतः प्रकृति की चीजों पर सभी को समान अधिकार प्राप्त है। जल, तेज, वायु और आकाश का उपभोग सभी जीव स्वाभाविक रूप से करते हैं। इसी प्रकार पृथ्वी के उपभोग का भी सभी को समान अवसर मिलना चाहिए। यदि किसी को कुछ क्षण के लिए वायु से अलग कर दिया जाय तो उसके प्राण निकलने लगेंगे, और ऐसा करना अन्याय होगा, उसी प्रकार जमीन के ऊपर मनुष्य को भोजन, वस्त्र तथा आवास की मौलिक आवश्यकताओं की पूर्ति निर्भर है, अतः उसमें कुछ मानव समुदाय को वंचित रखना अन्याय है। विनोबा ने कहा है—“सूर्य घर-घर जा पहुँचता है। उसकी जितनी रश्मि एक राजा पाता है, उतना ही एक मेहतर भी। भगवान् कभी भी अपनी चीज का असमान रूप में वितरण नहीं करता। यदि ईश्वर ने हवा-जल, प्रकाश और गगन के वितरण में भेद-भाव नहीं किया है, तो यह कैसे संभव है कि उसने भूमि का सब लोगों में बराबर-बराबर वितरण न कर केवल कुछ लोगों के हाथ में उसे छोड़ दिया?”^३ भूमि का मालिक ईश्वर है, यह हमारी माता है, हम इसकी सतान हैं। अतः कोई व्यक्ति भूमि का मालिक नहीं

१ हरिजन, २५ ८-८०, उद्भूत, रामभूति, राज्यदान के बाद क्या ? ग्रामदान से ग्राम स्वराज्य, (वाराणसी, सर्व सेवा-संघ प्रकाशन, १९६९, प्रथम संस्करण), पृ० १५।

२ भंडारी, श्री चारुचंद्र, भूदान यज्ञ क्या और क्यों, (वाराणसी, सर्व सेवा-संघ प्रकाशन, १९५६, प्रथम संस्करण), १-२।

३ भंडारी, श्री चारुचंद्र, भूदान-यज्ञ क्या और क्यों, (वाराणसी, सर्व सेवा-संघ प्रकाशन, १९५६, प्रथम संस्करण), पृ० २-३।

हो सकता। यदि वह अपने को मालिक मानता है तो वह उसी प्रकार का अन्यायी है जिस प्रकार कोई अपनी माता का दामो बना नेता है तथा उसकी अन्य सत्ता को गोद में छीन कर सदा के लिए अलग कर देता है।^१ आज की समाज की अर्थिक सामाजिक विपत्तियों के मूल में यही अ पाप व्याप्त है। हमने बल प्रयोग के आधार पर अथवा अपनी शक्ति के दुरुपयोग से कुछ मानव समुदाय को भूमि के अधिकार में वंचित कर दिया है। भूदान यज्ञ इस पाप की प्रायश्चित्त^२ का एक सुअवसर देता है तथा इस अन्याय के प्रतिकार का एक अर्थिक तरीका है। विनोबा के शब्दों में— भूदान यज्ञ से बेजमीनों को जमीन मिलती है एक मसला हल होता है। इस काम का जितना महत्त्व है, उससे बहुत ज्यादा महत्त्व इस बात का है कि एक तरीका हाथ में आया। अहिंसा की शक्ति निर्माण करने को एक युक्ति हमारे हाथ लगी।^३

भूदान यज्ञ के पीछे दूसरी मूठ दृष्टि यह है कि जमीन पाने का वही अधिकारी है जो इसे जोत सके तथा इसमें उपार्जन कर सके। जो अपने हाथों से नहीं करता है उसे जमीन पाने का कोई नैतिक अधिकार नहीं है,^४ ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार भूमे और प्यास को ही अन्न जल प्राप्त करने का अधिकार है, सन्तुष्ट व्यक्ति को नहीं। वेद में कहा गया है कि पृथ्वी माता है और हम उसके पुत्र हैं। 'माता भूमि पुत्रो ह पृथ्वीव्या।' हम उसकी सेवा करने का ही अधिकार है। उसकी मालिकियत का नहीं। परन्तु वर्तमान समाज-व्यवस्था में सेती करनेवाले गरीबों के पास या तो जमीन नहीं है या है भी तो बहुत ही कम मात्रा में प्राप्त है। लेकिन जो व्यक्ति सेती करना कौन करे, खेत पर जाना भी अपनी इज्जत के खिलाफ समझते हैं उनके पास हजारों एकड़ जमीन बेकार पड़ी है। यह ठीक है कि हमारे की जमान में भूमिहीन खेती करते हैं परन्तु उसमें उनमें वह कार्य कुशलता नहीं आ पाती है जो अपनी जमीन में होती है। भाड़े के मकान को कोई कितना सजा सकता है? विश्व के पैमाने पर भी जहाँ आस्ट्रेलिया कनाडा और अमेरिका जैसे देशों में आवादी को तन्ना में जमान अधिक है वहाँ चीन तथा अन्य घनी आवादीवाले देशों में सेती करने के लिए बहुत कम जमीन प्राप्त है। जत जहाँ पर अधिक

१ उपरिबन् ५० ६ ७।

२ उपरिबन् ५० ७।

३ उद्धा, मिडलान भूदान से ग्रामदान, (वाग्यनी सर्व सेवा सभ प्रकाशन १९५७, प्रथम संस्करण), पृ० ८।

४ मठारी, चारुचर, भूदान क्या और क्यों, पृ० ६।

जमीन वाले देशों में जमीन बेकार पड़ी रहती है वहाँ हमारे देशों में जीने के लिए तथा आवास के लिए भी जमीन नहीं है। विनोदा भूदान-यज्ञ के द्वारा इस समस्या का समाधान ढूँढते हैं। जमीन के वितरण की समस्या का समाधान हिंसा और कानून के द्वारा भी लोग सोचने हैं। परंतु विनोदा के अनुसार हिंसा के द्वारा तो इसका समाधान हो ही नहीं सकता। जहातक कानून का प्रश्न है, अनुभव यह सिद्ध करता है कि जनमत और जन-शक्ति के निर्माण के बिना कानून कागज के पत्रों पर ही रह जाता है। कानून के द्वारा भी जमीन का समान वितरण तभी हो सकता है जब जनता स्वतः वैचारिक स्तर पर इसके लिए तैयार हो जाय। बिना जन-समूह के हृदय-परिवर्तन के कोई भी कानून लागू नहीं हो सकता है। अतः भूदान-यज्ञ के माध्यम से शांति और प्रेम के द्वारा ही भूदाति हो सकती है—ऐसा विनोदा का विश्वास है।

भूदान-यज्ञ के परिणामस्वरूप दूसरी धारणा का विकास विनोदा ने 'सपत्ति-दान', 'श्रम-दान' तथा 'बुद्धिदान' के रूप में किया है। इन धारणाओं के पीछे भी यही तत्त्व छिपा है कि जिस रूप में हमें जो शक्ति प्राप्त है वह ईश्वर का ही दिया हुआ है।^१ हमारे शब्दों में समाज के द्वारा हमें अनेक प्रकार की सुख-सुविधाएँ प्राप्त होती हैं। अतः इसके बढ़ते समाज को भी हमें अपनी शक्ति का कुछ भाग अर्पित करते रहना चाहिए। जिनके पास सपत्ति है वे सपत्ति के द्वारा समाज की सेवा करेंगे और जिनके पास बुद्धि तथा श्रम-शक्ति है वे इनके द्वारा समाज की सेवा करेंगे। इस प्रकार जब धन, बुद्धि और शक्ति का समाज के कार्यों में आपसी सहयोग होगा तभी सहयोग पर आधारित अहिंसक समाज की स्थापना हो सकेगी। अतः 'श्रम-दान', 'सपत्ति-दान', 'बुद्धि-दान' इत्यादि विभिन्न प्रकार की शक्तियों का सामाजिक हित में सहयोग का सूचक है।

ग्रामदान का दर्शन 'ग्राम-दान' भू-दान आंदोलन का ही अंतिम चरण है जिसमें केवल भूमिहीनों के लिए भूमिदान की ही कल्पना नहीं है बल्कि इसमें जमीन के संपूर्ण मालिकियत को समाज या गांव पर सौंप कर सेवावृत्ति अपनाने का विचार है।^२ भूदान में वस्तुतः भूमिहीनों की समस्या के समाधान

१ भावे, विनोदा, ग्राम दान, (बाराणसी, सर्व-सेवा सभ प्रकाशन, १९५७, प्रथम संस्करण), पृ० १।

२ भावे, विनोदा, सुलभ-ग्रामदान, (बाराणसी, सर्व-सेवा-सभ प्रकाशन, १९६५, पाँचवाँ संस्करण), पृ० १५।

का विचार है। परंतु ग्रामदान एक पूण विचार है और गांधीजी के रामराज्य अथवा ग्राम-स्वराज्य की कल्पना का आधारस्तम्भ है। यह एक जटिल प्रत्यय है जिसमें कई प्रकार की प्रतिमाओं का एक साथ अनुपम संगठन हुआ है। धर्म की दृष्टि से यह कर्मणा और मत्वा का,^१ विज्ञान की दृष्टि से सहयोग का,^२ समाज की दृष्टि से टूट हुए हृदय को रोकने का,^३ आधिष्णिक दृष्टि से स्वावृत्तबी ग्रामीण कुटीर उद्योग तथा खादी का,^४ राजनैतिक दृष्टि से शासनमुक्त समाज, वास्तविक राजशक्ति और लोकनीति का, प्रतिरक्षा की दृष्टि से शांति-सेना^५ का, और अहिंसक क्रांति के माय के रूप में यह नयी तालीम,^६ हृदय परिवर्तन तथा विचार परिवर्तन का आधार पर शांतिमय क्रांति का सूचक है। दूसरे शब्दों में यह राज्यमुक्त अहिंसक समाज की स्थापना की प्रथम इकाई है तथा नये समाज के संगठन का नवीन विचार है जिसमें शासन व्यवस्था की पूर्ण इकाई ग्राम को माना गया है। इसलिए ग्राम दान को विनोबा एक समग्र विचार मानते हैं।^७

ग्रामदान में एक ओर गांधी की ट्रस्टीशिप^८ की योजना है तो दूसरी ओर संपूर्ण समाज में आत्म दर्शन^९ का भाव है और दोनों मिलाकर ग्राम-समाज के पारिवारिकरण की योजना है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति दूसरे के सुख-दुःख में सहज

१ भदारी श्रीचक्रवर्त, ग्राम दान क्या, अनुवा०) मदनलाल जैन (वाराणसी सब सेवा सभ प्रकाशन, १९५०, दूसरा संस्करण), पृ० ३० पर विनोबा ग्राम-दान पृ० १२६।

२ उपरिष्ठ, पृ० ३२।

३ उपरिष्ठ, पृ० २६।

४ Narayan, Shriman Vinoba His Life And Work, p 254

५. Narayan, Shriman Vinoba His Life And Work, p 254

६. Ibid, p 254

७ Ibid, p 254

८ राममूर्ति राज्य-दान के बाद क्या? ग्राम दान से ग्राम स्वराज्य, पृ० ३१।

९ "आत्मा में आत्मा को देखना बहुत बड़ा बात है। उसके माने हैं, दुनिया में हमारे सामने कितने प्राणी प्रकट हैं, कितनी मूर्तियाँ दिखती हैं उन सब में हम अपना ही रूप देखें। भू-दान और ग्राम दान सेवा का एक नम्र और छोटा-सा प्रयत्न है"—भाबे विनोबा, ग्राम-दान, पृ० १३८।

गाँ० वि० दे०—३५

भाव स समान हूँ समझ कर हाथ धँटाता हूँ।' समग्र-ग्रामदान के विचार में केवल जमीन के दान में काम नहीं चलता है। इनमें जमीन, शक्ति बुद्धि और संपत्ति सभी का दान मंगठित रूप में होता है। चूंकि ग्राम-दान धर्म का विचार है अतः इसे सावधान बनाने का प्रयास किया गया है। सामान्यतः दान की क्रिया में एक दाता और दूमरा ग्रहणकर्ता होता है। परंतु ग्रामदान में सभी व्यक्ति दाता और ग्रहणकर्ता दोनों होते हैं। विनोदा की दृष्टि में समाज का कोई भी व्यक्ति नास्तिमान् (have no) नहीं है। सभी व्यक्ति नास्तिमान् (have) हैं। परंतु सभी के पास एक समान वस्तु नहीं है। अतः सभी को अपनी अपनी वस्तुओं का त्याग समाज के निमित्त करना ग्राम-दान में आवश्यक माना गया है। विनोदा कहते हैं— 'जो लोग न कल्पना कर रखी है कि समाज में कुछ नास्तिमान् हैं और कुछ नास्तिमान्। पर एक दिन मेरे ध्यान में आया कि इस दुनिया में कुल-कुल लोग नास्तिमान् हैं। परमेश्वर की कृपा से दुनिया में नास्तिमान् कोई नहीं है। किसी के पास भूमि है किसी के पास संपत्ति है किसी के पास प्रेम। हर किसी के पास कोई न कोई चीज पत्नी है लेकिन उस चीज का उपयोग वह भीमित रूप में करता है।' १ ग्राम-दान का विकसित अर्थ है कि जिसके पास जो हो वह उसे ग्राम की समर्पित करे। नहीं तो यह होगा कि कुछ लोगों का धर्म देने का है और कुछ का धर्म देने का। ऐसा नहीं हो सकता। धर्म वही है जो सबको लागू होता है। जैसा सत्य धर्म है तो वह सब पर लागू है, करणा धर्म है, तो वह सब पर लागू है। २ विनोदा के अनुसार मनुष्य सामाजिक प्राणी है वह अपनी आवश्यकता के लिए एक दूसरे पर निर्भर है। अतः कोई भी व्यक्ति परमात्मा की भाँति एक दूसरे से अलग नहीं रह सकता। अतः उसमें सामुदायिक उपेक्षणशीलता का होना आवश्यक है। ग्राम दान में इसी मनुदायिक भावना का विकास का एक प्रयास है। ३

ग्राम दान का आधार विनोदा का साम्य-योगी दर्शन है। ४ जैसा हम देख चुके हैं कि साम्ययोग में विभिन्न प्रकार के उपर साम्या की स्थापना के बाद

१ उपरिबद्ध, पृ० १४७।

२ भावे विनोदा सुलभ ग्रामदान पृ० १६।

३ उपरिबद्ध पृ० १६।

४ Doctor, Adsh, Sarvodaya A Political And Economic Study p 124

५ Ibid, p 124.

परम साम्य को अनुभूति होती है। ग्राम दान के द्वारा समाज में आर्थिक, सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक तथा मानव व्यक्तित्व के विभिन्न पहलुओं के बीच सतुलन कायम करने का प्रयत्न किया जाता है। इन क्षेत्रों में सतुलन आने और वैषम्य मिटने पर ही व्यक्ति आध्यात्मिकता को प्राप्त कर सकता है। इसलिए ग्राम-दान के द्वारा समाज की विभिन्न प्रकार की शक्तियों के बीच सतुलन स्थापित किया जाता है। व्यक्ति समाज के लिए जपन को अर्पित करता है और समाज व्यक्ति को संरक्षण तथा विकास का मूखसंर प्रदान करता है। इनमें व्यक्ति और समाज के बीच सतुलन कायम रहता है। व्यक्ति में नित्य भाग की क्रिया चलती रहती है परंतु समाज के लिए भोग और योग—दोना चाहिए। भोग सामाजिक शक्ति का क्षय होता रहता है। ग्रामदान में दोनों के द्वारा इन शक्तियों की क्षतिपूर्ति होती रहती है तथा सामाजिक सतुलन कायम रहता है।^१

ग्राम-दान स्वभाव में रचनात्मक होने हुए भी इसकी पतिज्ञा नहीं करता कि वर्तमान समाज को यह तात्कालिक सुख दे देगा।^२ तात्कालिक सुख मिलना विचार-क्रांति के उपयोग पर निर्भर है।^३ इसका मुख्य उद्देश्य समाज में मूल्य-परिवर्तन के द्वारा क्रांति लाना है।^४ यो रचनात्मक काम सरकार के द्वारा भी हो सकते हैं और उसमें तात्कालिक सुख भी मित्र सकता है, परंतु सरकार से मूल्य-परिवर्तन और विचार-परिवर्तन का नाम नहीं हो सकता। अतः विनोबा कहते हैं कि सुख प्राप्त करना एक चीज है और मूल्य-परिवर्तन दूसरी चीज। हा, शाश्वत सुख और मूल्य-परिवर्तन में कोई भेद नहीं है।^५ ग्राम दान में मूल्य-परिवर्तन का काम होता है क्योंकि इसमें सभी लोग समाज को अपने व्यापक परिवार का एक अंग मानकर अपना एक हिस्सा अर्पित करते हैं। यह उसी प्रकार होता रहता है जिस प्रकार नित्य भोजन का काय होता है। व्यक्ति अपने व्यक्तिगत स्वामित्व को मिटाकर समाज पर सौंपन है। य सभी मूल्य परिवर्तन के लक्षण हैं।^६ केवल कुछ कोश देना मूल्य परिवर्तन नहीं है। अतः दान में कितना मिलता है उसका महत्त्व नहीं है।

१ भावे विनोबा ग्राम दान, पृ० ८६ ८७।

२. उपरिबत्, पृ० १३९।

३ उपरिबत्, पृ० १४१।

४ उपरिबत्, पृ० १४०।

५ उपरिबत्, पृ० १४०।

६ भावे, विनोबा, ग्राम दान, पृ० १४०।

वन् किस भाव न मिलता है वह ज्विक महत्त्वपूर्ण है क्योंकि उसमें विचार-परिवर्तन का ताव दिया है। विनोदा का यह दृढ विश्वास है कि मूल्य परिवर्तन व द्वारा ही शांतिमय तरीके न क्रांति हो सकती है। वे कहते हैं— 'विभी भा प्रकार व बदल जो क्रांति नहा कहा जाता। क्रांति में तो बुनियादी या मूलभूत फल होना चाहिए मूल्य बदलना चाहिए। मूल्य का जो बदल हाता है वह शांतिमय हा हीना है, विचार न हा हीना है। मर-पाट वर, जाग लगाकर या धमका कर जा परिवर्तन किया जायगा, वह विचार परिवर्तन न होगा। चाह वह बड़ा परिवर्तन हो तो भी वह क्रांति न हागा।' क्रांति व लिए व सिवा 'शीघ्रवाद' को आवश्यक नहीं मानते हैं। यह ठीक है कि विचार-क्रांति जितना शीघ्र हो उतना अच्छा है। परन्तु 'शीघ्रवाद' व नाम पर गलत विचार को प्रयत्न नहा दिया जा सकता ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार अत्यन्त भ्रष्ट रहन पर भी हम रोटी क बदल जहर खाना पसंद नहा करते। ग्रामदान इसी अर्थ न क्रांति का विचार है। यह मात्र रचनात्मक कार्यक्रम का सूचन नहीं।

ग्राम दान एक नैतिक विचार है। विनोदा का यह विश्वास है कि भूमि और संपत्ति की मालिकियत समाप्त होने ही समाज न झगड़-फसाद, मामला मुकदमा, चोरी डकैती आदि घुर आचरण समाप्त हो जाएंगे। व कहते हैं— 'कोई क्या अपने घर में चोरी करता है? मनुष्य न अपने व्यक्तिगत स्वार्थ व लिए ही पृथक परिवार और पृथक संपत्ति की सृष्टि की है। उसी व्यक्तिगत मालिकी के बोझ स समाज का नैतिक ढास हुआ है। एक भिखारी दो घर पैस और कुछ साबुन के टुकड़े एक पटी घेरे में जतन न बांधे रखता था। इसी प्रकार कोई कई आने, बोझ बर अपने और कितने हजारों रूप्य अपनी अपनी घेरे में रखे हैं। इस प्रकार मनुष्य ने अपना मन सकीर्ण किया है और अपना मकान भी सकीर्ण बनाया है। अशात् उनसे अपने परिवार की धारणा का बहुत ही सकीर्ण कर रखा है। यही दुनिया के तमाम झगड़ों की जड़ है। जैसे ही भूमि और संपत्ति का मालिकी खतम हो जायगी सभी लोगों की और समाज के नैतिक मान की उत्पत्ति होगी इसमें सन्दह नहीं।' इस प्रकार ग्राम-दान मानव के नैतिक विकास का उचित परिस्थिति के निर्माण का एक विनम्र प्रयास है।

१ उपरिबन्ध पृ० १४०।

२ उपरिबन्ध, पृ० १४१।

३ महारी श्री चारुचन्द्र ग्राम दान क्यों, प० २३।

ग्राम-दान एक मुक्ति का विचार है। जैसे पहले हम देख चुके हैं कि विनोबा के अनुसार "मैं" और "मरा" का भाव ही बधन का मूल है। व्यक्तिगत स्वामित्व के समाप्त होने से "मैं" और "मरा" का भाव धीरे-धीरे समाप्त हो जाता है तथा हमारे लिए मुक्ति का रास्ता साफ हो जाता है। सामान्यतः मुक्ति के लिए प्राचीन ऋषि-मुनियों ने गृहत्याग और सर्वस्व त्याग कर समाज से दूर जाकर रहने का उपदेश दिया। विनोबा इसे गलत मानते हैं क्योंकि गृहत्याग करने पर भी किसी न-किसी रूप में वासना रह सकती है चाहे वह लगेटी या कमठल पर ही क्यों न हो। अतः निपेधात्मक रास्ते से मुक्ति लाभ असंभव है। विनोबा कहते हैं—“साधारण रूप से जिन घर कहते हैं उधे यदि हम अपना घर मानने को राजी न हो, सभी हमारी मुक्ति का रास्ता सुगम होगा। हमारा यह ज्वलत विश्वास होना चाहिए कि सारा गांव हमारा घर है और जिस घर में हम साधारणतः वास करते हैं वह केवल हमारे अकेले के लिए नहीं है, बल्कि सबके लिए है। “मैं किसी के लिए नहीं हूँ” और कोई मेरे लिए नहीं है” —इस भाव धारणा के कारण मुक्तिलाभ संभव नहीं है। ‘मैं सबका और सब मेरे’—यह बोध होगा सभी मुक्तिलाभ होगा।” यह तो आध्यात्मिक मुक्ति की बात हुई। परन्तु यदि सांसारिक रूप से भी विचार किया जाय तो ग्राम-दान के द्वारा “सरकार के दमन तत्र”, “पूँजी के शोषण” और “बदूब के दमन” —तीनों में मुक्ति का मार्ग खुल जाता है।^१ ग्राम दान होने पर गाँव के प्रत्येक परिवार के वालिग सदस्य के द्वारा ग्राम-सभा की स्थापना होती है और ग्राम-सभा आपस में कुछ लोगों को चुन कर ग्राम-समिति का निर्माण करती है। गाँव का सारा कार्य इन्हीं ग्राम-सभा और ग्राम-समिति के आचार पर होता है। फिर ग्राम-सभा से बढकर पंचायत सभा, प्रखण्ड सभा जिला सभा, राज्य-सभा, राष्ट्र-सभा और विश्व-सभा की स्थापना का विचार आता है। इस प्रकार की व्यवस्था में जनता साक्षात् रूप में ग्राम में हाथ बटाने लगती है और धीरे धीरे उम सरकार के शासन और कानून में मुक्ति मिलने लगती है। दलगत राजनीति का स्वायत्त समाप्त होने लगता है तथा लोक शक्ति और लोक नीति का उदय होने लगता है। इस प्रकार शासन मुक्त समाज की स्थापना होने लगती है। इसी प्रकार ग्राम-दान होने पर ग्राम-कोश की स्थापना की जाती है, गाँव की जमीन गाँव में ही

१ भठारी, श्री चार-पद, ग्राम दान वयो पृ० २४।

२ रागमूर्ति, राज्य दान के बाद क्या? ग्राम दान से ग्राम स्वराज्य, पृ० २३ २४।

रहती है गाँव की अपनी विकास योजना होती है, श्राद्ध, शादी-ब्याह आदि के अवसर पर सवर्ण सहयोग मिलता है जमीन बेचने का अधिकार^१ ग्राम-सभा की अनुमति के बिना नहीं रहता है, गाँव के उत्पादकों के लिए गाँव में ही बाजार मिल जाता है—इन सब कारणों से किसी को बर्ज के लिए सड़-साड़कारों के पशुओं में पँचने का जीवन गढ़ा आती है और पूँजीपति के आर्थिक शोषण से मुक्त हो जाता है। इसी प्रकार ग्राम शान्ति-मना की व्यवस्था स हाठी और बढ़क से मुक्ति मिल जाती है।

ग्राम-दान दम्पुत आदर्श जनतन्त्र की नींव है। यहाँ जनतन्त्र केवल टाका के रूप में नहीं बल्कि जीवन व्यवस्था के रूप में रहता है। जनतन्त्र की भाव यदि हम परस्पर सहयोग मानें तो उसका प्रत्यक्ष दर्शन हम यहाँ मिलेगा। आज जनतन्त्र के क्षेत्र में प्रतिनिधि समाजवाद के चढ़ते यागदान की चर्चा चल रही है। ग्रामदान की व्यवस्था में हर व्यक्ति गाँव की आर्थिक, राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्था में भागेश्वर होता है। यह साक्षेदारा कवच प्रशासनिक स्तर पर नहीं है बल्कि दाम्त्विक रूप में है। हर व्यक्ति अपनी जमीन का बीसवाँ हिस्सा अपनी एमए का ८० वाँ हिस्सा, अपनी नीकरी की आसानी का तीसवाँ हिस्सा गाँव के विकास के लिए प्राय-कीश में देने की प्रतिज्ञा करता है और ग्राम सभा ही उसके सार प्रवचन का भार लेती है। भला जातत्र के लिए इसमें सुंदर कौन-सा वातावरण मिलेगा? राजनैतिक-जनतन्त्र आर्थिक-जनतन्त्र के बिना ढकीमला है। यहाँ न केवल राजनैतिक और आर्थिक जनतन्त्र है बल्कि सामाजिक और सांस्कृतिक जनतन्त्र भी है।

ग्राम दान वतमान समाज की जातिनिष्ठा, संप्रदायनिष्ठा और क्षेत्रनिष्ठा के स्थान पर ग्राम निष्ठा की स्थापना करता है।^२ यह समाज की त्रिविध शक्ति—श्री शक्ति थम शक्ति और युवक शक्ति को वर्तमान समाज रचना की गुलामा से मुक्त करने का विचार देता^३ है क्योंकि ग्राम सभा में सभी को समान रूप से भाग लेने का अधिकार रहता है। आचार्य राममूर्ति कहते हैं—“श्री का शक्ति से समाज चलता है, मजदूर की शक्ति में पड़ता है और युवक की

१ ग्राम-दान की व्यावहारिक बनाने के लिए विनोदा ने सुलभ ग्राम-दान में हस्तारधिकार और खेती करने के व्यक्तिगत स्वामित्व को स्वीकार किया है—देखें विनोदा का सुलभ ग्राम दान, पृ० ११।

२ भावे, विनोदा सुलभ ग्रामदान, पृ० ३१।

३ उपरिबन्ध, पृ० ३९।

शक्ति से बदलता है। लेकिन हमारी रचना में इनमें से कोई शक्ति मुक्त नहीं है। स्त्री की गुलामी पर परिवार चल रहा है मजदूर का गुलामी पर खत्री चल रही है और युवक की गुलामी पर समाज चर रहा है। इन तीनों शक्तियों के मुक्त हुए बिना समाज परिवर्तन की बात संभव नहीं है।^१ ग्राम सभा की व्यवस्था होने पर इन तीनों का निर्णय का अधिकार मिलता है। सभी प्रकार को सामाजिक विषमता मिटती है और सब को सभी प्रकार के वधन में मुक्ति मिलती है। भूदान और ग्राम-दान के ऊपर के विवचन से यह स्पष्ट है कि ये भावात्मक सत्याग्रह के उदाहरण हैं। इनमें राजनैतिक, आर्थिक और सामाजिक पुनाठन के लिए प्रयत्न है। परन्तु सबसे अधिक बल समाज के मूल्य-परिवर्तन और विचार-परिवर्तन पर है। ये सभी क्षय वर्तमान युग के सत्य हैं। विनोबा इसी सत्य की स्थापना का प्रयत्न अपने भूदान-ग्रामदान आंदोलन के द्वारा करते हैं। यहाँ हम मकीण निष्ठावादी रूप पर उठते हैं। इसमें एक जोर 'ग्राम स्वराज्य' की कल्पना तो दूसरी ओर 'जयजान्त' का आदेश है।

(घ) निष्कर्ष गाँधी और विनोबा के सत्याग्रह संबंधी विचारों के तुलनात्मक अध्ययन करने पर निम्न निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है—

१ गाँधी के सत्याग्रह में प्रतिकारात्मक और भावात्मक दोनों पक्ष समुल्लिखित हैं। प्रतिकार का यहाँ अर्थ है अत्याचार और बुराई का प्रतिहार। भावात्मक सत्याग्रह का अर्थ है समाज रचना के कार्य। गाँधी ने अत्यन्त रूप से सत्याग्रह का प्रयोग राजनैतिक और सामाजिक बुराइयों के प्रतिकार में किया। परन्तु उनका मूल उद्देश्य सामाजिक रचना का था। विनोबा के सत्याग्रह में प्रतिकारात्मक पक्ष की गीज और रचनात्मक पक्ष की प्रशंसा माना गया है। इन्होंने व्यक्तिगत रूप से सत्याग्रह का प्रयोग विशेष रूप से आर्थिक सामाजिक क्षेत्र में किया है जिसमें गाँधी के स्वतंत्रता आंदोलन के बदले भूदान-ग्रामदान आंदोलन का रूप लिया है। गाँधी के समय में भी इनकी अभिरुचि रचनात्मक कार्य में अधिक और राजनैतिक कार्य में कम थी।

२ गाँधी प्रतिकार का अर्थ तात्कालिक अन्याय का प्रतिकार या विरोध मानते थे। इसलिए उन्होंने अन्याय के प्रतिकार के लिए सत्याग्रह की व्यापक व्याख्या पर विशेष रूप से विचार किया। विनोबा प्रतिकार का अर्थ प्रतिपक्षी की बुराई को अपन हृदय में डबडना मानते हैं। अतः प्रतिकार के

लिए अपनी ही आत्म-शुद्धि पर विशेष बल देते हैं। प्रतिपक्षी के अन्वय से जूझने के लिए किसी प्रकार की व्यूह-रचना तैयार नहीं करते। चूंकि इन्होंने सत्याग्रह का प्रयोग रचनात्मक कार्यक्रम के रूप में किया है, इसलिए नवीन आर्थिक-सामाजिक रचना के लिए इन्होंने भूदान-ग्रामदान की व्यूह-रचना पर विशेष रूप से विचार किया है।

३ गांधी के प्रतिकारार्थक सत्याग्रह में उपवास, कष्ट सहन और असहयोग मुख्य अंग हैं। विनोबा ने उपवास और कष्ट-सहन को सत्याग्रह के कार्यक्रम में उपयुक्त नहीं समझा है तथा इन्हें दवावपूर्ण माना है। इसलिए स्पष्ट रूप से इन्होंने बतलाया है कि यदि उपवास करना ही पड़े तो अग्नि अस्त्र के रूप में इसका प्रयोग करना चाहिए। कष्ट-सहन की नौदत आवे तो सहना चाहिए परंतु सत्याग्रह के अस्त्र के रूप में इसका प्रयोग करना चाहिए। इसी प्रकार उन्होंने अपने स्वराज्यशास्त्र (१९४१) में असहयोग का समर्थन किया है तथा निर्दोष शासन-मदति में इसका ज्ञान आवश्यक मानते हैं, परंतु वाद के चिंतन में इन्होंने असहयोग के बदले अहिंसक-सहयोग की बात की है, भले ही असहयोग और अहिंसक सहयोग में कोई मौलिक अंतर न हो। इस प्रकार विनोबा ने गांधी के अन्वय के प्रतिकार पक्ष को क्षीण बना दिया है और अन्वय के मूल कारण के उन्मूलन पर विशेष रूप से बल दिया है। शायद इसीलिए स्वतंत्रता के बाद विनोबा ने कांग्रेसी सरकार के अन्वय के विरुद्ध कभी भी सत्याग्रह नहीं किया, भले ही सरकार की शिक्षा-नीति और राष्ट्रिय योजना की नीति में इनका विरोध रहा। ग्राम-दान कार्य में भी इन्होंने अन्वय के प्रतिकार के पक्ष पर परहेज की ही दिशा में अभिवृत्ति दिखलाई है। शायद ऐसा करना विनोबा जैसे व्यक्ति के लिए उचित भी है जो मुख्य रूप से रचनात्मक कार्य में विश्वास रखते हैं। रचनात्मक कार्य करनेवाले का समाज के सभी वर्गों और पक्षों का सहयोग मिलना आवश्यक होता है। यदि विनोबा सरकार के विरुद्ध असहयोग करते तो फिर दूसरी पार्टी वाले इसकी धारणा अपने मनमानी ढंग में करते। सत्ताधारी पार्टी का भी रचनात्मक कार्य में समर्थन नहीं मिलता। ऐसी परिस्थिति में सत्याग्रह आदोषन सर्वोत्तम का आदोलन नहीं हो सकता था। परंतु इस नीति से एक घाटा भी हुआ कि अहिंसा के साथ वास्तव में शक्ति का संयोग नहीं हुआ। अहिंसा यूट्रोपिया बनकर रह गई, समाज का उचित मात्रा में परिवर्तन नहीं हो सका।

४ गांधी के सत्याग्रह की प्रक्रिया का विकास शीघ्र से तीव्र और तीव्र से तीव्रतर एवं तीव्रतम रूप में हुआ है जिसके कारण उनके आदोलन में कई जगह

हिंसा न स्थान ले लिया जिस गांधी ने स्वयं स्वीकार किया था। अपने जीवन के अंतिम काल में उन्होंने विरोध रूप से सौम्य सत्याग्रह का ही समर्थन किया। विनोबा ने सैद्धांतिक रूप से यह माना है कि सत्याग्रह की प्रक्रिया सौम्य, सौम्यतर और सौम्यतम होती है जिसमें विरोध कम एवं प्रेम तथा सहयोग उत्तरांतर रूप से बढ़ता जाता है। सत्याग्रह की इस प्रक्रिया में प्रतिपक्षा के ऊपर दबाव नहीं पड़ता और उस सम्बन्ध-वितन में सहभाग मिलता है। यह ठीक है कि सौम्य, सौम्यतर और सौम्यतम सत्याग्रह का विनोबा कोई स्पष्ट रूप में शास्त्र नहीं बना पाय है। इसका आधार मुख्यतः 'जर्म में-कम' की अनुभूति का सिद्धांत रहा है जो सचमुच सन्यासियों का ही अस्त हो सकता सामान्य व्यक्त का नहीं। परन्तु सैद्धांतिक दृष्टि से गांधी की सत्याग्रह की भावना में यह अधिक सगत और पूर्ण अहिंसा के नजदीक है।

५ जहाँ तक विधायक-सत्याग्रह का प्रश्न है, गांधी को इसके लिए विशेष मौका नहीं मिला। उन्होंने छिटफुट टग में कुछ समाज सेवा के काम को अपने रचनात्मक कार्यक्रम में स्थान दिया। परन्तु भावी समाज-रचना के अनुकूल रचनात्मक कार्यक्रम की न तो योजना दी और न दर्शन दिया। विनोबा ने छिटफुट रूप से होने वाले रचनात्मक और सेवा के कार्यों को संपन्न करनेवाली संस्थाओं को संगठित कर 'सर्व-सेवा-संघ' का रूप दिया तथा सभी प्रकार के रचनात्मक कार्यों को भूदान-ग्रामदान योजना में संगठित कर उनका दर्शन तैयार किया जिसमें गांधी की कल्पना के समाज का निर्माण और शोध तथा अन्यायपूर्ण संस्थाओं का अन्त हो सक।

६ अंतिम रूप में यह कहा जा सकता है कि गांधी का ध्यान विनाय रूप से प्रतिष्ठा और रचनात्मक कार्यक्रम की ओर गया था। परन्तु सत्याग्रह की प्रक्रिया में विनोबा का ध्यान मूल्य-परिवर्तन पर अधिक है जो विचार परिवर्तन में ही सबूत है। इन्होंने अपने भूदान-ग्रामदान के कार्यक्रम का भी मूल्य-परिवर्तन का काम ही माना है। इसके अनुसार मूल्य-परिवर्तन का निरपेक्ष मूल्य है। इसलिए विनोबा सत्याग्रह कार्यक्रम में त्वरित फलवादी दृष्टिकोण का काम और शाश्वत सत्य का विशेष विचार रखते हैं। इस प्रकार विनोबा के समस्त सत्याग्रह सिद्धान्त का देखने से यह लगता है कि गांधी के सत्याग्रह को अधिक आध्यात्मिक, सगत, सूक्ष्म और रचनात्मक बनाने का ध्येय विनोबा को है। इस संबंध में यहाँ यह कहना अनुपयुक्त नहीं होगा कि विनोबा का विचार डॉ० राम मनोहर लोहिया के विचार से मौलिक रूप में भिन्न है। डॉ० राम

मनोहर लोहिया अन्याय के प्रतिचार पर विशेष बल देने हैं।^१ उनके लिए सत्याग्रह शक्तिपूर्ण वर्ग सघर्ष है।^२ वग सघर्ष और सत्याग्रह शक्ति-प्रयोग के दो भिन्न भिन्न रूप हैं।^३ केवल विचार-प्रचार और तर्क उनके अनुसार नगु सक्षम होना है दमन शक्ति तभी जाती है जब इनके साथ सिविल नाफरमानी जुट जाती है।^४ विचार प्रसार तो अमीरों के द्वारा हो सकता है जिनके पास प्रचार के साधन हैं। सामान्य जनता तो सत्य के लिए बग उठाकर ही दूसरे के मन को उदर करती है। बगावत के सत्याग्रह को दमनपूर्ण नहीं मानते तथा विनोबा के इस विचार का वर्णन करते हैं कि 'सत्याग्रह का मतलब है विरोध के लिए जो बदला प्रोत्साहित करना तथा उसके अधिकार को हटाना।'^५ इनके अनुसार सत्याग्रह का अर्थ 'सिविल-नाफरमानी करनेवाले और उनके दाम्प, जान-पहुचानी पत्नी और आसपास के रहनेवाले लोगों का दिमाग बदलना है।'^६ सिविल-नाफरमानी का एक अर्थ विरोधी के दिल में क्रोध की दूर करना है तो दूसरा अर्थ जनता के दिल की कमजोरी को भी दूर करना है।^७ डॉ० गोविंदा के अनुसार गांधी के सत्याग्रह का एक पहलू प्रेम था तो दूसरा पहलू 'तजम्बिता का गुम्ब का गरीबी वर्धमानी बदमाशी और जुमम म गुम्बा करो आर उमम 'यो' का भी था।^८ विनोबा अपने

1 Jha Narmadeshwar "Satyagraha Growth of An Idea' *Relevance of Satyagraha For Modern Times*, (ed) Dr Ramjee Singh, p 10

2 Jha Dr R m Manohar, *Marx Gandi and Socialism*, p 385

3 Jha, Narmadeshwar "Satyagraha Growth of An Idea', *op cit* p 10

४ लोहिया, राम मनोहर सिविल नाफरमानी सिद्धांत और अमल, हैदराबाद, हिमायतनगर मोरल स्टू पाटी प्रकाशन, (६ जून १९५७ का भाषण), पृ० ८ ।

ख त्, पृ० ८ ।

५ लोहिया, राम मनोहर सिविल नाफरमानी सिद्धांत और अमल, पृ० ८ ।

७ उपरिबन्ध पृ० ८ ।

८ उपरिबन्ध, पृ० १२ ।

विचार में दूसरे पहलू का स्थान नहीं देते हैं। वे सत्याग्रह का अर्थ सत्य को ग्रहण करने से लेते हैं। डा० राम मनोहर जोहिया सत्याग्रह का अर्थ सत्य के आग्रह से लेते हैं। उनके अनुसार वह सत्य सत्य नहीं है जिसमें "यह ताकत नहीं है कि वह अपने प्रभुत्व को जमा सके।" ^१ उनके शब्दों में— "क्या फायदा कि अगर हम अपने कमरे में बैठ खुश हो लें कि हमने ता सच कह दिया, या लिख दिया, अगर उसके खिलाफ मारो कार्रवाई होती रहती है। फायदा तो तब होगा है जब सच के मुताबिक सरकार और समाज की कार्यवाही होती रहती है। इसलिए तात्तवर सच को ही सच कहा जाता है। यह सही है कि तात्तवर बनने के लिए सभ्य है आफो बरम की मिहनत हो, तकलीफ उठाएँ और तपस्या करनी पड़े।" ^२ सत्याग्रह वस्तुतः उनके धनुमान् मशक्त तर्क है जिसमें शक्ति और वृत्ति का समन्वय है। ^३ इस प्रकार जहाँ पर विनोबा की व्याख्या में सत्याग्रह की आध्यात्मिक शक्ति को प्रकट करने का विषय प्रयत्न है वहाँ पर डा० राम मनोहर जोहिया की व्याख्या में अग्रय के विरुद्ध जन शक्ति का आवाहन है। परन्तु दोनों की व्याख्या वस्तुतः अपूर्ण मानी जायगी। सत्याग्रह में अन्याय का प्रतिहार और अन्यायकार्थ कार्यदाना सतुलित ढंग से चलना चाहिए। परन्तु यह सत्य है कि जो भा बनार विचारक के व्यक्तित्व और मनोवृत्ति के प्रभाव में जड़ना नष्ट रहता है। विनोबा की व्याख्या उनकी मन्यासवादी दृष्टि का परिणाम है तो डा० जोहिया की व्याख्या राजनैतिक दृष्टि का परिणाम है। विनोबा की व्याख्या मीडातिक है, राम मनोहर जोहिया की व्याख्या वस्तुवादी है। यदि दोनों की व्याख्या का अवरोधी समन्वय हो तो सचमुच गांधी का विचार पूरा माना जायगा।

३ क्रांति-सूत्र

(क) विषय प्रवेश पहले हम देख आय हैं कि स्थायी और प्रभावशाली क्रांति के लिए अहिंसा और प्रेम आवश्यक है। क्रांति की प्रक्रिया जोर-जबरदस्ती और दमन की प्रक्रिया नहीं है। यह विचार परिवर्तन और मूल्य-परिवर्तन के साथ अवियोज्य रूप में जुड़ी हुई है। जब क्रांति के लिए मूल प्रश्न हिंसा और अहिंसा का नहीं बल्कि अहिंसा के संगठन का है। यदि क्रांति

१ उपरिवत्, पृ० १११।

२ उपरिवत्, पृ० १११।

३ Lohia, Dr Ram Manohar, *Maz, Gandhi and Socialism, Preface, p 17*

की प्रक्रिया अहिंसक प्रक्रिया है तो इसके तंत्र को भी अहिंसक ही होना चाहिए। परन्तु प्रचलित प्रजातांत्रिक समाज व्यवस्था में भी क्रांति के तंत्र अहिंसक नहीं ही पाये हैं। राज्य जनतांत्रिक है परन्तु उसके शासन-तंत्र राजशासनिक है। प्रयास क्रांति की होती है परन्तु इसके साधन के रूप में हम सना, पुत्रिम और संगठित दल का सहारा लेते हैं जिसका आधार ही हिंसा है। गांधी और विनोबा ने इस विचार को चुनौती दी है। उन्होंने बतलाया है कि संगठन ही अहिंसा को वास्तविक कसौटी है। प्रायः ऐसा देखा जाता है कि क्रांति और समाज परिवर्तन के नाम पर क्रांतिकर्त्ता ही जनता पर हावी हो जाते हैं तथा उसका स्वत्व छीन लेते हैं। अतः क्रांति की प्रक्रिया के साथ साथ उसके संगठन को भी अहिंसक होना अनिवार्य है।

इसलिए गांधी और विनोबा ने किसी दल विशेष का निर्माण नहीं किया 'सर्वोच्च-समाज और सर्वोच्च-समाज की स्थापना की जहाँ बहुमत के स्थान पर सर्वसम्मति का विधान है तथा सत्ता अधिग्रहण के बजाए सेवा करने की भावना है। सर्वोच्च-समाज बस्तुतः एक आध्यात्मिक भाईचारा है। इस आध्यात्मिक भ्रातृत्व के संश्लेषात्मक रूप में हम शांति सेना, आचार्यकुल तथा नई तालीम को पाते हैं। ये तीनों अहिंसा के संगठन हैं। नई-तालीम के बिना नया समाज नहीं बन सकता। आचार्यकुल के बिना नई तालीम नहीं चल सकती। शांति सेना के बिना शांतिमय समाज नहीं बन सकता।

हम अत्यंत मनेन में इन तीनों के आकारभूत दार्शनिक पक्षों पर मोटा-मोटा प्रकाश डालें—

(ख) शांति सेना सत्याग्रह आदि धारणाओं के समान 'शांति सेना' शब्द भी गांधी की जपनी मंत्रिक दान है। इस धारणा का विकास वर्तमान हिंसक राज्य की मना तथा पुत्रिम-व्यवस्था के विकल्प रूप में हुआ है जिसके द्वारा समाज में अहिंसक तरीके से शांति की स्थापना की जा सकती है। गांधी ने शांति-सेना का केवल विचार ही नहीं रखा बल्कि हिंदू-मुस्लिम दंगों में उसका प्रयोग भी किया था। वे स्वयं शांति सेना की तरह जिए जा रहे। बिहार के साम्प्रदायिक दंगों तथा नोजाखाली के दंगों में उन्होंने शांतिदूत की तरह काम किया। हिंसा के विरोध में अहिंसक नागरिक शांति का संगठन ही शांति सेना का उद्देश्य है। शांति सेना सेवा और शांति सृजन और रचना का संगठन है। हिंसक सेना में तुलना करते हुए गांधी ने कहा है— 'हिंसक-सेना सिर्फ उपद्रवों के समय ही कार्य प्रवृत्त रहती है। लेकिन

शांति-नाना उपद्रवों के समय के अतिरिक्त शांति के समय भी काय प्रवृत्त रहती है। शांतिकाल में शांति-सेना रचनात्मक कार्यों में लगी रहती है जिसमें दगों का होना ही असंभव ही जाता है। वह एम मीके की खोज में रहती है कि दोनों लड़ने-नगटने वाली जानिया संपर्क में लाई जाए जिसने हर व्यक्ति, पुरुष और स्त्री, प्रौढ़ और बच्चे आपस में एक दूसरे के संपर्क में शांति स रहे। ऐसी शांति-सेना को किसी भी खतरे का सामना करने के लिए तैयार रहना चाहिए और जनता के क्रोध को शांत करने के लिए आवश्यक परिमाण में उन्हें अपनी जान तक जोखिम में डाल दनी चाहिए। इस प्रकार के कुछ सौ या कुछ हजारों का ही शुद्ध बलिदान इन दगों को हमारा क लिए दफना दगा।" गांधी के निजी सचिव प्यारेलाल न लायट फज नामक पुस्तक में शांति सेना के व्यापक वैचारिक आधार को प्रस्तुत किया है। शांति सेना केवल हिंदू-मुसलमानों के पगड़े को शांत करने के लिए ही नहीं है इसका ध्येय तो शांतिमय समाज का निर्माण करना है। समाज को जड़ों में आज हिंसा समाई हुई है। चाहे वह परिवार ही या पाठशाला शासन हो या न्यायालय, सब का आधार हिंसा ही है। दण्डशक्ति ही सर्वांगिण है। दण्डशक्ति वस्तुतः हिंसा शक्ति ही है। हम यह सोचन को अभ्यस्त हो गये हैं कि हिंसा ही सब रोगों की दवा है। लेकिन हमका प्रतिकूल क्या हुआ नागरिक शक्ति कमजोर पन्ती गई और वह दण्ड तथा सैन्य शक्ति के आग भुक्तो गई। जातत्र भी वस्तुतः दण्ड तत्र बन गया। ससद में कानून भले ही बनत हैं लेकिन उनका परिपालन पुलिस और फौज ही करता है। इसलिए गांधी ने अपनी आखिरी वमोद्यत में अपनी मृत्यु के ठीक एक दिन पूर्व लिखा था कि भारत के आजाद होने के बाद नागरिक शक्ति और सैन्य शक्ति के बीच सधम अवश्यभावो है। नागरिक शक्ति यदि कमजोर हुई तो फिर फौजी तानाशाही ऊपर आवेनी ही। इसलिए शांति सेना के संगठन के माध्यम से गांधी नागरिक-जीवन में पुलिस तथा सेना का कम से कम प्रयोग करना जनतत्र और व्यक्तिगत स्वतंत्रता के लिए आवश्यक मानते थे। व शांति सेना के माध्यम से समाज में शांति का मूल्य प्रतिष्ठित करना चाहते थे तथा समाज में भ्रातृत्व, सौहार्द और सेवा की भावना का प्रचार करना चाहते थे।

प्रश्न है शांति सैनिक की योग्यता क्या होनेनी चाहिए? चूंकि शांति-सैनिक समाज का आदर्श लोक शिक्षक है अतः उत्तर के लिए अहिंसा में जीवित विश्वास,

सर्व धर्म-समभाव, जातन विश्वास, निस्पृह-मेधा, निष्पक्ष तथा आदर्श चरित्र, हर समय सजग, मचेष्ट और तत्पर तथा मैत्री स्थापित करने की क्षमता को आवश्यक माना है।^१ परन्तु जिस परिस्थिति में गाँधी ने 'शांति सेना' शब्द का निर्माण किया उस समय उतना गहरा अर्थ होगा के समझ नहीं आ सकता था। अतः न तो गाँधी 'शांति सेना' का व्यापक संगठन ही कर सके और न इसके बारे में कोई विचार बखान सकें। इस विचार को मूर्त और व्यापक रूप देने का श्रेय सन्त विनोबा भाव को ही है। जब केरल में विनोबा अत्र वहल की सामाजिक आर्थिक-राजनैतिक क्षेत्रों में व्यापक अशांति को देखकर उन्हें शांति सेना के संगठन का आवश्यकता का अनुभव हुआ और उन्होंने इसका विशाल बखान खग किया। कहना नहीं होगा कि इसका बीज गाँधी के विचार में स्पष्ट रूप में विद्यमान था। विनोबा ने वर्तमान युग की समस्या को शांति की स्थापना की समस्या के रूप में देखा है। विज्ञान के अत्यान्तक अस्त्र शस्त्रों के आविष्कार ने विश्व-मानव को शांति-स्थापना की दिशा में प्रयास करने के लिए बाध्य किया है। अणु-युग में शांति की आकांक्षा मानव-सभ्यता की खलम पवित्र बगोहर है क्योंकि विज्ञान ने हमारे सामने शांति का एकमात्र विकल्प सर्वनाश ही रल छोडा है। अतः आज समस्त विश्व में शांति की तन्प देखने को मिल रही है। फ्रांस में आल्फ्रेडोरे, नार्वे में प्रो० गालडग, जापान में फूजी गुम्जो, योरप में अनेकानेक शांतिवादी कार्यकर्ता, अमेरिका में मार्टिन लूथर किंग, इटली में ड्रोठची तथा इगलैंड में रसल आदि नेताओं ने शांति स्थापना की दिशा में अपना कदम उठाया। विनोबा ने भी इस दिशा में अपना प्रयास किया है तथा यह विश्वास प्रकट किया है कि विश्व में शांति की स्थापना युग की खलम बडी अनिवार्यता है। शांति की स्थापना शांति के संगठन से ही होगी और शांति के इस संगठन को ही शांति सेना कहते हैं। शस्त्र के द्वारा शांति की स्थापना होना असभव है।^२

सामान्य रूप से 'शांति' और 'सेना' विरोधी पद माने जाते हैं क्योंकि एक अहिंसा और दूसरा हिंसा के सूचक हैं। परन्तु विनोबा 'सेना' के वैदिक अर्थ को स्वीकार करते हैं जिसमें इसका प्रयोग 'शक्ति' और 'सगति' के रूप में हुआ है।^३

१ उपरिखत् पृ० ५८।

२ भावे, विनोबा शांति सेना (वाराणसी सर्व सेवा सघ प्रकाशन, १९६५, सातवीं संस्करण) पृ० ३१-३२।

३ उपरिखत्, पृ० २६।

अतः विनोबा के अनुसार मर-मिटने का तयारी से इकट्ठे लाता जिसमें शक्ति हो—सेना है।^१ सेना का स्वरूप आक्रमणकारी, गतिशील तथा प्रगतिशील है।^२ इस प्रकार सब मिलाकर यह 'शक्ति' सूचक है। विनोबा ने 'शांति सेना' में शांति और शक्ति का आभंग में समन्वय किया है। शक्ति का यहाँ जय है प्रेम और कृपा की नैतिक शक्ति। अतः 'शांति-सेना' की धारणा में प्रेम और कृपा का आधार पर शांति स्थापित करने का विचार आता है।

विनोबा, प्रेम को शक्ति का रूप देना चाहते हैं। सभी प्रकार का प्रेम को शक्ति का रूप नहीं माना जा सकता है। कुछ प्रेम 'अनुरोधा प्रेम' होते हैं। अर्थात् यदि कोई हमने प्रेम करता है तो हम उस पर प्रेम करते हैं। दूसरे शब्दों में यह भी कहा जा सकता है कि जिससे हम लाभ होता है उसपर हम प्रेम करते हैं। इस प्रकार के प्रेम को घुरा नहा कहा जा सकता, फिर भी इसमें शक्ति की उम्मीद नहीं की जा सकती। यह एक प्रकार से बदला का बदला है। दूसरे प्रकार का प्रेम 'प्रतिरोधी प्रेम' होता है। अर्थात् कोई हमारी निंदा, शिकायत करता रहे, अहित करने के लिए तैयार हो, फिर भी हम उससे प्रेम करते हैं। इस प्रकार के प्रेम में शक्ति होती है^३ तथा इसे प्राप्त करने के लिए क्षमाशीलता और सहनशीलता आवश्यक है। क्षमा को भी विनोबा ने एक स्वतंत्र शक्ति माना है^४ परन्तु यह रूप इसे तभी प्राप्त होता है जब इसमें सहजता^५ होती है तथा चदन और स्पर्शमणि की भाँति काटनेवालों में भी सुगन्ध प्रदान करने तथा स्वर्ण बनाने की तत्परता रहती है।^६ क्षमा का अर्थ ही है 'द्वन्द्व-महिष्णुता'^७ या महनशीलता। सामाजिक कार्यों को करते समय दूसरे के द्वारा बनेक प्रकार की गलतियों का जाने-अनजाने होना संभव है। इस हालत में उसे माफ करना और उसका अपने चित्त पर कोई बोझ नहीं रखना ही वास्तविक अर्थ में क्षमा है। अपराधियों को दंड नहीं देना, उनपर नहीं चिड़ना तथा अपराध को भूल जाना, नुकसान करनेवालों का भी गुण ग्रहण करना तथा मोका जान पर उसका उपकार करना तथा

१ भावे, विनोबा, शांति सेना, पृ० २६।

२ उपरिचिन्, पृ० २७।

३ उपरिचिन्, पृ० ३७-३८।

४ उपरिचिन्, पृ० ४१।

५ उपरिचिन्, पृ० ४२।

६ उपरिचिन्, पृ० ४३।

७ उपरिचिन्, पृ० ४३।

उपयुक्त क्रियाओं का सहज भाव में होना—क्षमा के विभिन्न सोपान हैं।^१ ऐसी ही क्षमा-शक्ति का रूप लेती है। शांति सैनिक की धारणा में समाज-परिवर्तकों के लिए ऐसे ही प्रेम और क्षमा की अपेक्षा की गई है जिसमें समाज-परिवर्तन हो सके।

शांति-सेना के साथ कर्णा-शक्ति भी जुड़ी है। विनोबा के अनुसार कर्णा कभी भी जड़ नहीं होनी है, वह आक्रामक होती है। इस प्रकार की कर्णा के तीन गुण हैं—वह किसी की राह नहीं देखती, स्वयं दौड़े जाती है, वह भेद नहीं जानती, तथा स्वयं-प्रेरणा (initiative) अपने हाथ में रखती है।^२ इस प्रकार की कर्णा के आधार पर जो कार्य होते हैं उसका उत्तम रूप माता की कर्णा में मिलता है।^३ विनोबा के अनुसार कर्णा का रूप जो युद्ध के समय में मिलता है वह उसका दासी रूप है। कर्णा का सच्चा रूप तो वह है जिसमें वह युद्ध को समाप्त कर देती है।^४ इस प्रकार की शक्तिमान कर्णा की स्थापना के लिए ही शांति-सैनिक का विचार ध्याया है। आज लाचारी की शांति नहीं आक्रामक-शांति की जरूरत है।^५ आक्रामक-शांति के लिए प्रेम, क्षमा और कर्णा का होना अनिवार्य है। सभी समाज में वास्तविक, शांति की स्थापना हो सकती है। विनोबा के अनुसार समाज का पुराना रूप बदल गया है और विज्ञान का युग ध्याया है। तरह-तरह के घातक जस्त्रों का निर्माण हो चुका है जिसके द्वारा घर बैठे ही समस्त विश्व का विनाश किया जा सकता है। अतः इस विज्ञान के युग में छोटे-छोटे जस्त्रों के आधार पर शांति की स्थापना की कल्पना ही बेकार है। ऐसे युग में मानव-हृदय के सूक्ष्म-परिवर्तन को आवश्यकता^६ है जो सत्य, प्रेम और कर्णा के आधार पर ही हो सकता है। दूसरे शब्दों में आज शांति की स्थापना के लिए 'भाव सगुद्धि' को आवश्यकता है। विनोबा ने बहुत ही रोबक ढंग से उदाहरण के सहारे इसे स्पष्ट किया है। वे कहते हैं—“मान लीजिए सी-क्रोवी गुम्प हैं। दूसरी ओर पचास ऐसे हैं जिन्हें क्रोध तो आता है, पर अहिंसा

१ भावे, विनोबा, शांति-सेना, पृ० ४४-४५।

२ शांति स्वर, पूर्ववत्, पृ० ११।

३ भगरी, चारुपत्र, ग्राम दान कथो, पृ० २०७।

४ शांति स्वर, पृ० ११।

५ उपरिवत्, पृ० १२।

६ भावे, विनोबा, शांति सेना, पृ० ४०।

में निपटा होने से वे उम दबाये रहते हैं। बताइये इनके बीच किसमें हृदय परिवर्तन की शक्ति अधिक है? फिर मान लीजिये कि पाच आदमी ऐसे हैं जिन्हें क्रोध ता आता ही नहीं बल्कि उनके हृदय में सबके प्रति प्रेम और करुणा भरी है। बताइय इन तीनों में किनका बल अधिक है? स्पष्ट है कि पाच व्यक्ति सब्धा में कम होंगे फिर भी उनके हृदय-परिवर्तन की शक्ति अधिक होगी। फिर यदि कोई ऐसा एक व्यक्ति हो जिसका सबका साथ तादात्म्य हो, और जो सबका अपना मित्र ही मानता हो तो वह उन पाचा से भी अधिक शक्तिशाली होगा। होमियोपैथी की दवा जितनी अधिक पोसी जाती है और मात्रा सूक्ष्म होती जाती है उतनी अधिक शक्तिशाली होती है। अहिंसा की प्रक्रिया भी ठीक ऐसी ही है। जितनी भावगुट्टि बढायेंगे उतनी ही हमारी शक्ति-सेना बलवान होगी। उभी से वह अधिक मजबूत होगी।^१

शांति सेना में विनोबा शांति और क्रांति के सम्बन्ध का दर्शन करते हैं। प्रचलित मत यह रहा है कि क्रांतिवादी शांतिवादी नहीं और शांतिवादी क्रांतिवादी नहीं होते। परन्तु वर्तमान समाज की आर्थिक रचना बदलने के लिए ऐसे शांति सेनिकों की जरूरत है जो शांतिवादी और क्रांतिवादी—दोनों एक साथ हों।^२ जैसा हम पहले देख चुके हैं कि क्रांति का अर्थ शांतिमय क्रांति है। इसके लिए विनोबा भूदान-ग्रामदान आंदोलन खड़ा करते हैं। अतः भूदान और ग्रामदान मालकियत समाप्त करने का क्रांतिकारी कदम है। सर्वोदय कायकर्त्ता इसके लिए प्रयत्न करते हैं। परन्तु वे वर्तमान समाज में असमता और विषमता के कारण उत्पन्न होनेवाली अशांति के प्रति भी उदासीन नहीं रह सकते। यदि वे शांति के काय के प्रति उदासीन रहते हैं तो वास्तव में जनता के हृदय में उनके प्रति विश्वास नहीं जम सकेगा और क्रांति नहीं हो सकेगी। जनता के हृदय को जीतने के लिए यह आवश्यक है कि वह यह समझे कि विषमता की स्थिति में भी सर्वोदय कायकर्त्ता उनके रक्षक हैं।^३ अतः शांति-सेना नित्य रूप से सेवा और समाज रचना का काय करती है और आवश्यकता पड़ने पर नैमित्तिक रूप से जान की बाजी लगाकर भी शांति की स्थापना करती है।^४ इसलिए उसमें क्रांति और शांति का संगम है। वर्तमान

१ उपरिष्ठ पृ० ४१

२ भावे, विनोबा, शांति सेना पृ० ६

३ उपरिष्ठ पृ० ५

४ उपरिष्ठ, पृ० १०

राज्य-व्यवस्था का आधार मेना और पुलिस है। अहिंसक समाज का लक्ष्य राज्य की शक्ति को कम कर लोक शक्ति का निर्माण करना है। ऐसे समाज में भी आन्तरिक सुरक्षा की आवश्यकता रह ही जाती है। यदि ग्राम दान के बाद ग्राम-स्वराज्य की स्थापना हो जाती है तो भी गाँव की आंतरिक सुरक्षा के लिए पुलिस के स्थान पर विकल्प चाहिये। अतः इस बात की आवश्यकता हो जाती है कि जनता अपनी शांति, सुरक्षा का भार भी स्वयं अपने हाथों ले तथा इसके लिए शांति-सेना का निर्माण जगह-जगह पर हा। विनोबा ने कहा है—“जबतक लोग अपना प्राण नहीं बनने सरकार की शक्ति कम नहीं हो सकती”^१

शांति सेना हिंसक-सेना से कई बातों में भिन्न है। शांति सेना की काय-रक्षता जनता के बीच परिचय और भ्रातृत्व भाव बढ़ाने में बढ़ती है।^२ परन्तु हिंसक सेना को काय-रक्षता दूरी रखने में ही है। हिंसक-सेना का काय-प्राय तब होता है जब देश के आन्तरिक भाग या सीमा पर अशांति होती है। शांति की स्थिति में यह सेना बेकार बनी बैठी रहती है। अशांति के कारणों को दूर करने से इसका कोई भी मतलब नहीं रहता है परन्तु शांति सेना अशांति का प्रतिरोधक तथा प्रतिकारक दोनों प्रकार के कार्यों को करती है। अशांति का मूल कारण है विषमता, व्यक्तिगत मातृकी, ऊँच नीच का भेद-भाव जातिभेद, धर्म भेद तथा दलगत राजनीति इत्यादि। शांति सेना सदैव इन अशांति के कारणों को दूर करने का प्रयत्न करती रहती है।^३ जिसके कारण देश की चित्त-गुद्धि होती है, स्नेहभाव बढ़ता है, भीतरी रक्षा के लिए कम खर्च करना पड़ता है, नैतिक शक्ति का विकास होता है तथा अंतर्राष्ट्रीय क्षेत्र में पभाव बढ़ता है, संघर्ष तथा युद्ध का खतरा टलता है।^४ इसी प्रकार अनवरत शांति के लिए प्रयत्न करने पर भी अशांति उत्पन्न हो जाती है तो उस समय शांति सेना उसका प्रतिकार करती है। इस प्रकार शांति सेना बेकार कभी नहीं बैठती। हिंसक-सेना के द्वारा अशांति का जड़मूल तो पूरा और आश्वस्त उपचार होता है। हिंसक सेना के साथी बन्दूक, तोप इत्यादि खतरनाक अस्त्र रहते हैं। शांति-सेना के पास परमायुध प्रेम और सदा का

१ उपरिष्ठ, पृ० १६

२ भावे, विनोबा, शांति सेना, पृ० १६

३ मराठी चारुचन्द्र, ग्रामदान क्यों ? पृ० २०४

४ उपरिष्ठ, पृ० २०४

अस्त्र रहता है । हिंसक-सैनिक मेवाबिहीन होते हैं । अतः उनकी तुलना में शांति-सैनिक अधिक शक्तिशाली होते हैं । हिंसक-सैनिकों को नाना प्रकार के अनुशासन को मानकर चलना पड़ता है । शांति-सैनिक एकमात्र सत्य अहिंसा के अनुशासन से ही परिचालित होते हैं ।^१ इसलिए जहाँ प्रथम में यादिकता होती है वहाँ दूसरी पूरी स्वतंत्रता तथा स्वच्छा से काय करती है । साधारण-सैनिकों के पीछे बोट का तमकणित आध्यात्मिक तथा बतन का वैपयिक आधार प्राप्त होता है ।^२ अतः इच्छा या अनिच्छा में कर क माध्यम में इसकी सम्मति जनता द्वारा मिल जाती है । शांति-सेना में भी सेवा के लिए जनता की सम्मति-दान की आवश्यकता होती है जिसकी पूर्ति 'सर्वोदय-पात्र'^३ के द्वारा होती है । सर्वोदय-पात्र शांति-सेना के लिए आध्यात्मिक और वैपयिक—दोनों आधार प्रदान करता है । इसके द्वारा घर-घर में प्रत्येक व्यक्ति की सम्मति मिल जाती है तथा दान की रकम में खर्च का निर्वाह भी होता है । सर्वोदय-पात्र के अतिरिक्त सूताजलि तथा सपत्ति-दान से भी रकम को प्राप्ति होती है । इस प्रकार शांति सेना का आधार पूरा नैतिक है ।

शांति-सेना के प्रत्यय द्वारा विनोबा ने समाज-परिवर्तकों के आवश्यक गुणों पर भी प्रकाश डाला है । शांति-सैनिकों के चरित्र के सब्र में उल्लेख लिखा है—(बह) 'सब्रक साथ समान नम्र मृदु, स्वच्छ निमल और शीतल होगा । पानी क्या करता है, ज्ञानेश्वर ने उसका नुन्दर वणन किया है । पानी तो इतना मृदु होता है कि आँखों में जाने पर भी तक्लीक नहा देता है । फिर भी सत्यनिष्ठ इतना कि पत्थर को फोड़ता है । वह सामने बाल पर प्रहार नहीं करता । पानी पत्थर पर गिरता है तो स्वयं ही बूद-बूद बनकर बिलर जाता है और पत्थर को फाड़ता है । वह बिन्दु प्रकृत है जब नम्र होता है और उसकी मृदु, नम्र शक्ति में पत्थर टूटता है'^४ इसका अतिरिक्त निष्कामता, निस्वायता । निष्पक्षता, निरपेक्ष-मवा, दल-मुक्तता इसके आवश्यक लक्षण हैं ।^५ वस्तुतः जिन गुणों की विनोबा ने शांति-सैनिकों के लिए अपेक्षा की है उसका पुलिस तथा सैन्य शक्ति में अधिक शक्तिशाली होना स्वाभाविक

१ उपरिबन्, पृ० २०४

२ मन्वारी, चारुचन्द्र, ग्राम दान क्यों ? पृ० २०४

३ उपरिबन् पृ० २०५

४ उपरिबन्, पृ० २०५

५ शांति स्वर पृ० १२

६ शांति स्वर, पृ० १०

है। पुत्रिय शक्ति तो विशेष दल या पक्ष में निर्मित सरकार के आदेश पर काम करती है। जब उसमें निष्पक्षता निस्वाधता की उम्मीद रखना ही बेकार है। इसलिए शांति-स्थापना में उसकी शक्ति प्रभावकारी नहीं हो सकती है। अनुभव भी इस बात को सिद्ध करता है। वर्तमान समाज में ऐसी स्थिति आयी है कि कोई भी व्यक्ति अपने वरिष्ठ अधिकारियों को न तो उपस्थिति में प्रभावित होता है और न उनके उपदेशों में। ऐसा इसलिए कि वे अनेक प्रकार की शक्तियों से ग्रस्त होते हैं। निष्पक्षता और अहिंसा की बात तो अलग है। वे बिना किसी हिचकिचाहट के अपने कुत्तरों के नग्न नृत्य प्रस्तुत करते हैं। एक ओर भाषण में जातिवाद का विरोध करते पाये जाते हैं, दूसरी ओर जाति के नाम पर निर्युक्ति तथा दण्ड के टिकट का वितरण करते हैं। शायद यही कारण है कि प्रतिरक्षा और शांति पर अधिक खर्च करने पर भी अपेक्षाकृत अशांति बढ़ी है अपराध बढ़े हैं अनुशासनहीनता बढ़ी है और ऐसी स्थिति आती जा रही है जिनमें कहीं एक दिन राष्ट्रियता मानवता सामाजिकता धर्म तथा आध्यात्मिकता धुंधला स्वार्थ तथा विभिन्न प्रकार के वादा की भट्टी में जल न जायें। इस प्रकार के सरकारी यत्न में दण्डगत सरकारों में यथास्थिति रखना तो कठिन है समाज-परिवर्तन की दान ही दूर है। इसीलिए विनोबा ने एक दण्डमुक्त तथा निष्पक्ष सदा वृत्ति-सम्पन्न शांति सैनिकों की अपेक्षा की है जो वास्तव में सामाजिक अशांति को दूर कर सकें। सर्वोदय की प्रतिष्ठा भी वस्तुतः शांति मना के काम पर निर्भर है।^१ यदि शांति-सैनिक भी सदा के स्थान पर स्वार्थ और सत्ता के पुनले होंगे तो शायद इनकी स्थिति सामान्य सैनिकों में भी बदतर होगी। परिवर्तन सत्ताधारियों में नहीं केवलको में होता है।

(ग) नई-तालीम

१ गाँधी विचार .

(क) विषय प्रवेश — समाज में क्रांति आने के लिए शिक्षा में क्रांति लाना आवश्यक है। किसी भी राज्य व्यवस्था में चाहे वह जनतांत्रिक राज्य हो अथवा सर्वाधिकारी राज्य जिन्हा ही क्रांति का वाहन बनती है। गाँधी के सर्वोदय समाज की कल्पना में भी जिन्हा की समाज परिवर्तन का एक सशक्त यत्न माना गया है। परंतु इनकी शिक्षा नीति सिद्धांत और व्यवहार दोनों दृष्टि में तथाकथित प्रजातान्त्रिक और सर्वाधिकारी राज्य की शिक्षा नीति में भिन्न है। सर्वाधिकारी राज्य में तानाशाह अथवा राज्य नेता अपने

अभिप्राय की सिद्धि हेतु ही शिक्षा का जाल बुनत है। यहाँ शिक्षा जनमानस को प्रबुद्ध बनाने की अपेक्षा उसे राजनेताओं की स्तुति और प्रशंसा का यंत्र बना देती है। इसका राजा का हित भले ही हो जनसमूह का कल्याण होना अनिवाय नहीं। प्रजातान्त्रिक राज्य व्यवस्था में सिद्धांततः व्यक्ति के विचार-स्वास्थ्य का स्वीकारा जाता है और शिक्षा मुक्ति दायिनी प्रतीत हाती है, परंतु यथाशक्त इसमें बड़े प्रकार की परतंत्रता उत्पन्न होती है जिसमें शोषण के लिए पर्याप्त रूप से स्थान रह जाता है। जहाँ प्रजातंत्र का आधार दलगत राजनीति माना जाती है वहाँ शिक्षा को दलविशेष की नीति से जोड़ दिया जाता है। ऐसी शिक्षा सत्य में बहुत दूर हट जाती है तथा व्यक्ति को सच्ची स्वतंत्रता के अनुभव से वंचित रखती है। इन राज्य व्यवस्थाओं में शिक्षा को विशेषकर विद्यालयों, महाविद्यालयों तथा विश्वविद्यालयों को चहारदिवारी में बंद रखा गया है। संपूर्ण समाज में शिक्षा का विस्तार नहीं होता। परंतु यदि शिक्षा सबके लिए है और संपूर्ण जीवन के लिए है, तो इसे विद्यालयों और महाविद्यालयों की सीमा को पार कर समाज और जीवन के सच्च परिबन्ध में प्रवेश करना होगा। यदि शिक्षा सचमुच जीवन के लिए है, तो इस पुस्तक और पुस्तकालयों के कृत्रिम तथा सांकेतिक अभियंत्रण तक ही सीमित नहीं रखकर प्रकृति और परिस्थितियों के सच्च सद्वर्धन में लाना पड़ेगा। प्रचलित शिक्षा पद्धतियों ने द्वारा मिलने वाली शिक्षा निस्तेज, जड़, यांत्रिक तथा कुठित होती है जिससे मानव के समग्र स्वित्तरव का निर्माण नहीं हो पाता है। यह समाज में बेकारी उत्पन्न करती है तथा अंतिम रूप से राजनीतिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक दासता को उत्पन्न कर समाज की सच्ची प्रगति को जवरुद्ध कर देती है। गांधी ने यह अनुभव किया कि प्रचलित शिक्षा में परिवर्तन लाये बिना नये समाज की कल्पना करना व्यर्थ है। अतः उन्होंने एक नई शिक्षा का आविष्कार किया जिसमें शोषण, परतंत्रता और विषमता को दूर कर अहिंसक समाज का निर्माण किया जा सके और वह है बुनियादी शिक्षा या नई-तालीम।

(ख) अंग्रेजी शिक्षा की समीक्षा — बुनियादी शिक्षा का जन्म प्रचलित अंग्रेजी शिक्षा की अथहीनता से होती है। गांधी ने हिन्दुस्वराज्य में अंग्रेजी शिक्षा को कटु आलोचना की तथा अंग्रेजी पाठ्यग्रन्थों के आधार पर मिलने वाली आकारिक और सांकेतिक शिक्षा को शिक्षा मनोविज्ञान के विरुद्ध पाया। उन्होंने यह अनुभव किया कि अंग्रेजी शिक्षा में उन वस्तुओं के लिए स्थान नहीं है जिन्हें बच्चे अपने घरेलू जीवन के साहचर्य से जानते हैं। पुस्तकों की

सारी चीजें उनके लिए अपरिचित होती हैं जब इनसे न तो वातावरण की वस्तुओं का ज्ञान मिठ पाता है और न घरेलू जीवन के अचिंत्य और अनौचित्य को ही समझा जा सकता है। ज्या-ज्या बच्चे उच्च शिक्षा की ओर बढ़ते जाते हैं वे घरेलू जीवन में दूर भागने जाते हैं। जीवन के जत में ऐसी स्थिति आती है कि ग्रामीण जीवन में उन्हें कोई आनंद नहीं मिलता। ग्रामीण जीवन की प्राकृतिक छटाओं से मिटने वाला ज्ञान मनु के लिए तिरोहित हो जाता है। बच्चे ऐसा समझने लगते हैं कि उनकी सभ्यता और सस्कृति क्रूर और अधविश्वासपूर्ण है जो व्यावहारिक रूप में बेकार है। इस प्रकार अंग्रेजी शिक्षा उन्हें पारंपरिक मस्कृति से अलग कर स्वदेश तथा राष्ट्रिय भावना का अंत कर देती है। अतः गांधी न यह स्वीकार किया कि अंग्रेजी पाठ्य-ग्रंथों के स्थान पर नये पाठ्य-ग्रंथों का नियमन हो जिसमें बच्चों को घरेलू जीवन के वातावरण की वस्तुओं द्वारा ज्ञान प्राप्त हो।

गांधी शिक्षा को मात्र साक्षरता नहीं मानते। साक्षरता न तो शिक्षा का आरम्भ है और न अंत। इसके प्रशिक्षण में नैतिक ऊँचाई में एक इंच की भी वृद्धि नहीं होती है। चरित्र निर्माण साक्षरता में विन्कुल स्वतंत्र वस्तु है। अंग्रेजी शिक्षा भारत जैसे श्रुति प्रधान देश के नागरिकों को केवल अक्षर-ज्ञान देकर तथा शरीर-श्रम की शून्यता बतलाकर उन्हें भावी जीवन में बेकार बना देती है।^१ इस प्रकार की शिक्षा में व्यक्ति पौन्यहीन असाध्य तथा नास्तिक बन जाता है। वह लिपिक और भाष्यकार के अतिरिक्त कुछ भी नहीं बन सकता। उसकी स्वतंत्र वृत्ति का विकास नहीं हो पाता। वास्तविक शिक्षण में शरीर-श्रम और स्वावलंबन का समुचित स्थान मिलना चाहिए। अतः शिक्षा को स्वावलंबी तथा व्यावहारिक बनाने के लिए ऐसी व्यवस्था होनी चाहिए कि उसमें छात्र अपनी शिक्षा का नाशिक भार ही सही, उठा सकें तथा शिक्षण के माध्यम में ही वे भविष्य की जाजीविका में निपुणता प्राप्त कर सकें।

गांधी के अनुसार शिक्षण कोई बुद्धि विकास की एकांगी प्रक्रिया नहीं है। इसमें बुद्धि विकास के साथ-साथ भावानुभूति और सौंदर्यानुभव के लिए भी उचित स्थान होना चाहिए। अंग्रेजी शिक्षा में व्यक्तित्व के भाव और क्रिया पक्ष के लिए समुचित स्थान नहीं है। आदर्श के विकास के लिए पुस्तक से अधिक चरित्रवान तथा आस्थावान शिक्षकों की आवश्यकता होती

है।^१ परन्तु निम्न कक्षाओं में बने शिक्षकों को नियुक्त किया जाता है जो समाज में अन्य किसी कार्य को करने योग्य नहीं रह जाते। ऐसे शिक्षकों से बच्चों में राष्ट्रियता की भावना का विकास होना तथा उनका हृदय-परिवर्तन करना असंभव है।

शिक्षण स्मरण और अनुकरण की भी यांत्रिक प्रक्रिया नहीं है। गांधी के अनुसार अंग्रेजी शिक्षा से रटने तथा अनुकरण करने की प्रवृत्ति का विकास होता है। इसमें मस्तिष्क पर अनावश्यक रूप से तनाव पड़ता है तथा व्यक्ति की स्वतंत्र चिंतन शक्ति अवहृष्ट हो जाती है। इस प्रकार की शिक्षा का उपयोग न तो व्यक्तिगत जीवन में हो पाता है और न सामाजिक जीवन में ही। यह अपनी ही भूमि पर बच्चों को विदेशी बना देती है।^२ इससे मातृभाषा का विकास नहीं हो पाता। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि गांधी अंग्रेजी शिक्षा का भारत भूमि से उन्मूलन करना चाहते हैं। वे अंग्रेजी भाषा के उचित महत्त्व को स्वीकार करते हैं। अंतरराष्ट्रीय व्यापारों तथा राजनैतिक संबंधों के ज्ञान के लिए तो इसका अध्ययन अनिवार्य मानते हैं। उनका केवल इतना ही कहना है कि अपनी स्वदेशी भाषा और संस्कृति के मूल्य पर अंग्रेजी को नहीं सीखना चाहिए। विश्वसंस्कृति के विकास के लिए केवल अंग्रेजी ही क्यो, रूसी, चीनी, अरबी, फ्रेंच आदि भाषाओं को सीखना भी अनिवार्य है।

गांधी के अनुसार मानव की विचार-शक्ति का विकास समाज के सहज और बहुमुखी जीवन के सद्भ में होता है। अंग्रेजी शिक्षा कृत्रिम, आकारिक तथा एकांगी शिक्षा है। यहाँ ज्ञान को कम से अलग कर दिया गया है जिससे समाज में अनावश्यक दरारें उत्पन्न होती हैं तथा उनसे शोषण और विषमता को पोषण मिलता है। ज्ञान को कम से अलग करने के कारण यह शिक्षा कई प्रकार के भेदभाव को उत्पन्न करती है। इससे श्रमिक और ज्ञानी, शिक्षित और अशिक्षित, वर्ग और समूह, बनी और गरीब इत्यादि के बीच अनावश्यक रूप से ऊँच-नीच का भेद भाव उत्पन्न होता है।^३ शिक्षा की भेदमूलक नीति से आर्थिक और सामाजिक विषमता का उत्पन्न होना स्वाभाविक है। जब तक व्यक्ति आर्थिक, सांस्कृतिक, बौद्धिक, राजनैतिक तथा सामाजिक शक्तियों के

१ उपरिक्त, पृ० २७६।

२ उपरिक्त, पृ० २७६।

३ Mukherjee, S N, *Education in India, Today and Tomorrow*, (Baroda, Acharya Book Depot, 1969) p 43

विक्रम के लिए समान मुजबमर प्राप्त नहीं करता तब तक अहिंसक समाज की स्थापना असम्भव है ।

इस प्रकार गाँधी इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि अंग्रेजी शिक्षा भारतीयों के लिए अनुपयोगी है । वे कहते हैं—“यह भूल से धारणा किया गया और भूल में इसका जन्म हुआ क्योंकि अंग्रेजी शासक ईमानदारी से यह विश्वास करते हैं कि स्वदेशी पद्धति बेकार से भी बदतर है । इसका पोषण भी पाप में हुआ है, क्योंकि इसके पीछे भारतीय शरीर, मस्तिष्क और आत्मा को बौने बनाने का उद्देश्य रहा है” ।^१

गाँधी की अंग्रेजी-शिक्षा-पद्धति की जासोजना को कई समसामयिक शिक्षा-शास्त्रियों ने अपने-अपने ढंग में स्वीकार कर बुनियादी शिक्षा का समर्थन किया है । पाउलो फ्रायरे के अनुसार शिक्षा स्वतंत्रता के लिए सांस्कृतिक कार्य है, अतः यह ज्ञान प्राप्त करने की क्रिया है न कि स्मरण की क्रिया । परंतु, वेद की बात है कि शिक्षा की निर्यातवादी और यांत्रिक पद्धति में ज्ञान की प्रक्रिया को इसकी पूर्णता में नहीं लिया जाता है । इसके बदले यहाँ शिक्षा की सदस्यता का दावा रखते हुए इसे जटिल पद्धतियों में परिणत कर दिया जाता है जिससे हमारी शिक्षा बाँध हो जाती है ।^२ प्रचलित शिक्षा मानव की स्वतंत्रता के लिए सांस्कृतिक कार्य नहीं बल्कि उनपर प्रभुत्व स्थापित करने के लिए सांस्कृतिक कार्य रह गया है ।^३

वास्तविक स्वतंत्रता तो मानव के कार्यों और चिंतन के संयोग में सन्निहित है जिसके द्वारा वह विश्व व्यवस्था में परिवर्तन लाता है ।^४ वर्तमान शिक्षा

१ यंग इण्डिया, २७-८-१९२१ ।

२ “Education is cultural action for freedom and therefore, an act of knowing and not of memorization. This act can never be accounted for in its complex totality by a mechanistic Theory. Instead it reduces the practice of education to a complex of techniques, naively considered to be neutral, by means of which the educational process is standardized in a sterile and bureaucratic operation.”

—Freire, Paulo, *Cultural Action for Freedom*, (Penguin books, 1972), introduction, p 13

३ Ibid p 76

४ “Liberation is a praxis, the action and reflection of men upon their world in order to transform it those

पद्धति तो एक बैंकिंग व्यापार है ।^१ जिसमें कुछ इने गिने शिक्षक विद्यार्थी समूह के मतिष्क रूपी खाते में अपने संचित शब्दों, वाक्यों और अन्य सिद्धांतों के स्मरण रूपी ज्ञान को जमा करते हैं । अतः जाधुनिक शिक्षा बचत के हस्तांतरण व्यापार के बुखार से पीड़ित है ।^२ इसमें न तो विद्यार्थियों की आलोचनात्मक^३ और सर्जनात्मक^४ शक्ति का विकास होता है और न उनका व्यक्तिव्यक्तिकरण^५ (Conscientization) ही हो पाता है । यह वास्तव में एरिख फ्रॉम के शब्दों में मानसिक संतुलन^६ समाप्त करने और अमानवीकरण^७ का यंत्र रह गया है इस प्रकार अथवा कई युक्तियों के आधार पर फ्रायरे ने वर्तमान शिक्षा-पद्धति की आलोचना की है जो गांधी की आलोचना से बहुत कुछ साम्य रखता है ।

इसी प्रकार इमान जी इल्लिख तथा अलविन टाफ्लर ने भी वर्तमान शिक्षा पद्धति की आलोचना की है । इल्लिख ने अपनी पुस्तक डीस्कूलिंग सोसाइटी में वर्तमान शिक्षा की आलोचना की है जिसका आधार स्कूल और कॉलेज की आकारिक शिक्षा है । इनके अनुसार शिक्षा का अनिवार्य संबंध स्कूल और कॉलेजों से ही नष्ट होना चाहिए बल्कि समाज के हर पहलुओं में पारस्परिक सहयोग के आधार पर शिक्षा व्यवस्था चलनी चाहिए । अनिवार्य स्कूली शिक्षा से वास्तविक जीवन की शिक्षा नहीं मिलती है, यह नागरिकों को भविष्य के लिए तैयार नहीं करती तथा कई प्रकार की विषमताओं को जन्म देती है ।

truely Committed to the cause of liberations can accept neither the mechanistic Concept of consciousness as an empty vessel to be filled, nor the use of banking methods of dominations (propganda slogans deposits) in the name of liberations"—Freire Paulo *Pedagogy of the Oppressed*, (Penguin Books, 1972) p 52

1 Ibid, p 46

2 Ibid, p 43

3 Ibid, p 48

4 Ibid, p 51

5 Ibid, p 48

6 Ibid, p 51

7 Ibid, p 52

उन्होंने कहा है—“Obligatory schooling inevitably polarizes a society, it also grades the nations of the world according to an international caste system”¹ जलविन्द टॉफ्लर के अनुसार वर्तमान ज़िंटा एण ही प्रकार के नागरिक को तैयार करने का कारखाना है जिसकी उपयोगिता भावी समाज के लिए नहीं है। भावी समाज में जीने के लिए पराऔद्योगिक शिक्षा² का विकास होना चाहिए। आज यदि गांधी ज़िंदा होते तो शायद इन अमेरिकन विचारकों की शिक्षा-सबधी सभा आलोचनाओं के प्रति सहमत होते। जब इनके शिक्षा सबधी विचारों पर भावात्मक रूप से विचार करना अपेक्षित है।

(ग) बुनियादी शिक्षा के आधारभूत तत्त्व

१ सांस्कृतिक आधार—बुनियादी शिक्षा का मूल आधार मानव सस्कृति का निर्माण है। गांधी के अनुसार सस्कृति मानव आत्मा का एक गुणा है जो उसके समस्त व्यवहारों में व्याप्त रहता है।³ अतः शिक्षा का अर्थ है—मनुष्य के शरीर, मस्तिष्क और आत्मा में से उत्तम तत्त्वों का विकास करना।⁴ सभी शिक्षा में व्यक्ति के शारीरिक मानसिक और आध्यात्मिक-सभी प्रकार की शक्तियों का विकास होता है।⁵ यदि शिक्षा का लक्ष्य मनुष्य का सर्वांगीण विकास करना है तो साक्षरता इसके लिए केवल एक पहलू के रूप में रह जाती है, मात्र साक्षरता के आधार पर ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता। सच्चे ज्ञान की प्राप्ति के लिए कर्म के माध्यम से शिक्षा देना अनिवार्य है जिसमें मानव के हस्तकौशल के विकास के साथ-साथ बुद्धि और आत्मा का भी विकास होता है। उन्होंने कहा है—

1 Illich, Ivan D., *De Schooling, Society*, (Penguin Books, 1973), p 17

2 Toffler, Alvin, *Future Shock* (London, Pan Books Ltd, 1973) p 361

3 Patel, M S, *The Educational Philosophy of Mahatma Gandhi*, (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1958) p 31

४ हरिजन, २१७ २७, पृ० २९७

५ उपरिचय, पृ० १९७

' मैं यह मानता हूँ कि मस्तिष्क और आत्मा का सर्वोच्च विकास शिक्षा की इस व्यवस्था (हस्तकर्म) से सम्भव है । ज़रूरत यह है कि हस्तकर्म की शिक्षा को आज की भाँति यांत्रिक तरीके से न देकर वैज्ञानिक पद्धतियों से दी जाय । अर्थात् बच्चे को ' क्यों और कैसे ' का ज्ञान प्रत्येक प्रक्रिया के लिए मालूम होना चाहिए । ' इसमें यह निष्कर्ष निकलता है कि गांधी के अनुसार शिक्षा में शारीरिक काय का होना गौण काय नहीं है बल्कि वह बौद्धिक प्रशिक्षण का मुख्य साधन है ।^१ उन्होंने कहा है— आपको बच्चों को एक उद्योग या दूसरे प्रकार के उद्योग में प्रशिक्षित करना है । इस विशेष उद्योग के इद गिर्द ही आप उसके मस्तिष्क शरीर हस्त लक्षण, तथा कर्तव्य अभिरुचि इत्यादि को प्रशिक्षित कर सकेंगे । '^२

गांधी के अनुसार शिक्षा का मुख्य उद्देश्य चरित्र निर्माण करना है । उन्होंने बतलाया है कि महान् लक्ष्य की प्राप्ति के लिए प्रत्येक व्यक्ति में साहस, शक्ति सद्गुण तथा अपने को भूलने की क्षमता का विकास होना आवश्यक है । शिक्षा के द्वारा बच्चों में इस भावना का विकास होना चाहिए । इसी महान् लक्ष्य की प्राप्ति के लिए शास्त्रीय शिक्षा दी जाती है ।^३ चरित्र निर्माण होने पर समाज में किन्हीं के बीच आपस में विरोध नहीं रह जाता किसी सामाजिक रागठन की आवश्यकता नहीं पड़ती राज्यमुक्त समाज की स्थिति आ जाती है । चरित्र निर्माण का एकमात्र उपाय शिक्षक की आध्यात्मिक शक्ति है जो उनके जीवन और चरित्र के माध्यम से अभिव्यक्त होती है ।^४ आध्यात्मिक दृष्टि में उनमें शिष्यक मीलों दूर रह कर भी शिष्यों के हृदय को जगा सकते हैं तथा उनकी जीवन पद्धति को बदल सकते हैं ।^५ परंतु चरित्र निर्माण तथा शारीरिक मानसिक विकास शिक्षा का अंतिम उद्देश्य नहीं है । अंतिम उद्देश्य तो मोक्ष की प्राप्ति करना है— सा विद्या या विमुक्तये ।^६ अस आत्मानुभव तथा ईश्वरानुभव ही शिष्या का सर्वोपरि लक्ष्य है । आत्मानुभव तथा ईश्वर साक्षात्कार के लिए आर्थिक, सामाजिक तथा राजनतिक स्वतंत्रता साधनमात्र हैं । ईश्वर की प्राप्ति का सर्वोत्तम साधन दीन-दु खियों

१ उपरिचय पृ० १०७

२ उपरिचय पृ० २६१

३ उपरिचय, पृ० २६१

४ Bose N K. *Select ons From Gandhi*, p 287

५ Gandhi M K. *Towards New Education* p 22

६ Ibid, p 22

की सेवा है।^१ सच्ची शिक्षा में आत्मानुभव और मना की भावना का विकास किया जाता है। अतः मानव की पूरी संस्कृति बदल जाती है।

समवाय पद्धति :

गांधी के शिक्षा मित्रता की सबसे प्रमुख विशेषता समवाय-पद्धति का समर्थन है। नई-तालीम में समवाय-पद्धति के द्वारा शिक्षा का विधान किया जाता है। समवाय-पद्धति शिक्षण और जीवन की प्रक्रिया को दो नहीं मानकर एक अलख प्रक्रिया मानता है। अतः जब इस पद्धति के द्वारा शिक्षा दी जाती है तो बच्चा गुरु से ही पूरा एक जलज जीवन जीना सीखता है। गांधी ने यह अनुभव किया कि वह शिक्षा वैसी जिसका जीवन के किसी भी पहलू के साथ अनबन्ध न हो। इसलिए उन्होंने शिक्षा के माध्यम से व्यक्ति का प्रकृति पडोम पेट तथा परमात्मा के साथ अनुबन्ध स्थापित करने का प्रयास किया। इस प्रकार की शिक्षा में व्यक्ति का सीधा संबंध व्यक्तिगत सामाजिक प्राकृतिक और आध्यात्मिक जीवन से होता है। अतः शिक्षा समग्र जीवन का रूप ले लेती है। समवाय-पद्धति में नान और कम का आपस में मेल स्थापित किया जाता है। गांधी के अनुसार मानव व्यक्तित्व शरीर मस्तिष्क और आत्मा का सामंजस्यपूर्ण संगठन या समवाय है।^२ जिस प्रकार मानव चेतन के चिंतन भावना तथा दृष्टि त्रिविध रूप है, उसी प्रकार प्रत्येक काय के संपादन में भी उसके शारीरिक, मानसिक और आध्यात्मिक पहलू होने हैं। मनुष्य जब अपने चेतन के त्रिविध पहलुओं के साथ क्रिया के तीनों पहलुओं का संतुलन कर पाता है, तभी उसका व्यक्तित्व उन्नत होता है। अर्थात् क्रिया से अलग न तो बुद्धि का विकास संभव है और न बुद्धि विवेक के बिना कम ही संपन्न हो सकता है। उन्होंने कहा है—'वास्तविक बौद्धिक शिक्षा शारीरिक अंगों जैसे हाथ पैर, आँख, कान नाक इत्यादि के समुचित अभ्यास तथा प्रशिक्षण के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है। दूसरे शब्दों में शारीरिक अंगों के विवेकपूर्ण व्यवहार से बच्चा में सबसे तीव्र और सर्वोत्तम बौद्धिक विकास होता है। परंतु जब तक शरीर मस्तिष्क और आत्मा का विकास एक साथ नहीं हो जाता तब तक केवल बौद्धिक विकास एकांगी ही माना जायगा।'^३ यह सोचना कि शरीर बुद्धि और हृदय का विकास अलग अलग होगा, गलत है।

1 Ibid, p 39

2 Gandhi, M K. *Towards New Education*, p 52

3 Ibid, p 50

गांधी के अनुसार मानव व्यक्तित्व के अनुकूल शिक्षा प्रणाली को भी समग्र होना चाहिए जिसमें आचरणवान शिक्षक हस्तकर्म और वैज्ञानिक दृष्टि का आपस में समन्वय हो। जत शिक्षण का माध्यम वातावरण की प्राकृतिक वस्तु तथा उत्पादक कर्म होना अनिवार्य है। वे अपनी शिक्षा नीति में विद्यालय तथा उद्योग शाला का समन्वय करना चाहते हैं। शिक्षण की यह पद्धति मनोवैज्ञानिक दृष्टि से भी अनुकूल है। कार्यों के माध्यम से शिक्षा देने से बच्चों के लिये यह एक प्रकार के खेल का आनंद देता है तथा उनके सवैगो, व्यवहारो तथा प्रवृत्तियों को तृप्त करता है।^१ बच्चा विगुद्ध शैक्षणिक तथा सैद्धांतिक प्रशिक्षण के दबाव में मुक्त हो जाता है तथा उसने अनुभव के बौद्धिक और व्यवहारिक तत्त्वों में सन्तुलन स्थापित हो जाता है।

गांधी के इस समवाय पद्धति का समर्थन न केवल प्राचीन काल में जैन दार्शनिकों ने किया है^२ बल्कि कुछ अमेरिकन शिक्षा शास्त्रियों ने भी किया है। पाउली फ्रायरे अलविन टालर तथा इमान इलिख शिक्षण-पद्धति में जीवन परिस्थितियों के द्वारा दी जाने वाली शिक्षा पर विशेष रूप में बल दिया है। इस विद्वान के आचार पर उन्होंने वैज्ञानिक ढंग से शिक्षण पद्धतियों का त्काउ किया है।

आत्म-निर्भर शिक्षा

गांधी के अनुसार स्वावलंबन बुनियादी शिक्षा की सच्ची कसौटी है।^३ इसके बिना शोषण मुक्त का काय नहीं हो सकता अतः शुरू से ही बच्चों में इस भावना का विकास होना आवश्यक है। क्रियात्मक शिक्षण में आत्मनिर्भरता की भावना का विकास होता है। इसमें जीविका भी मिलती है और जीवन भी बनता है तथा बच्चों में अत्मविश्वास की भावना जाग्रत होती है। सचमुच बेकारी की समस्या को दूर करने का यह बहुत बड़ा बीमा है। समाज में

1 Patel M S *The Educational Philosophy of Mahatma Gandhi*, P 177

२ "हय नाए किदाहीन, हया अनगणाओ किया। पासतो पशुलो दहदो धाव मानो य अधओ"—उद्धृत विनोबा जैन धर्मसार (वाराणसी मन्वसेवा सघ प्रकाशन १९७३) पृ० १९

३ मनुमदार, धारेन्द्र बुनियादी शिक्षा पद्धति (वाराणसी, मन्वसेवा सघ प्रकाशन, १९६२) पृ० ६२

निष्पन्न आर स्वतंत्र शिक्षण के विकास के लिए शिक्षण संस्थाओं को जहाँ के सबब में आत्मनिर्भर होना अनिवार्य है। स्त्रुठ और उद्योग का आपस में समीप होने से शिक्षण संस्थाएँ सरकार तथा संपत्तिवानों के नियंत्रण से स्वतंत्र होकर स्वायत्त बन सकती हैं। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि गांधी बुनियादी शिक्षा के द्वारा केवल आर्थिक स्वतंत्रता प्राप्त करना चाहते हैं। वास्तव में इसके अंतर्गत एक क्रांतिकारी विचार का बीज तत्त्व भरा है जो सामाजिक परिवर्तन का वाहन बन सकता है। आचार्य कृपलानी ठीक ही कहते हैं—“प्रस्तावित नई तालीम का लक्ष्य विद्यार्थियों में हस्तकर्म के द्वारा यांत्रिक तरीके से आर्थिक स्वतंत्रता प्रदान करना नहीं है। यहाँ जो प्रस्तावित किया गया है वह इससे भिन्न तथा क्रांतिकारी है जिसमें धर्म के उचित महत्त्व और विनम्र इमान्दारी पर आधारित आजीविन का विधान तो किया ही गया है, परन्तु यह इससे भी आगे जाता है जिसका प्रयोग पहले नहीं हुआ था”^१ वास्तव में गांधी शिक्षा के निर्देशन का माध्यम बदलना चाहते हैं। वे सपना शिक्षण के चरित्र और भाषा को बदलकर जिज्ञा-वृद्धि में आमूल परिवर्तन लाना चाहते हैं।^२

शिक्षा का सामाजिक पहलू

बुनियादी शिक्षा का सबसे अधिक महत्वपूर्ण तत्त्व इमान्दारी सामाजिक पहलू है। गांधी ने इसका जन्मेपण ही नम शोषण मुक्त विपन्नता-रहित अहिंसक समाज की रचना के लिये किया था। उद्योग के आधार पर शिक्षा देने से समाज में ऊँच नीच का भेद समाप्त हो जाता है। समाज की यह छूट भावना कि बौद्धिक काम श्रेष्ठ और शारीरिक काम हीन है— समाप्त हो जाती है।^३ बौद्धिक काम करने वाले भी शारीरिक काम करते हैं और शारीरिक काम करने वालों को भी बौद्धिक काम करने का अवसर मिलता है जिससे समाज में एक प्रकार की क्रांति आ जाती है। ज्ञान और काम को अलग अलग करने से समाज में अनावश्यक वर्ग भेद उत्पन्न होते हैं। परन्तु जब ज्ञान और शरीर-काम को आपस में जोड़ दिया जाता है तो सम्मान और सुविधा की दृष्टि से सभी बराबर हो जाते हैं। ऐस समाज में शोषण के लिए स्थान नहीं रह जाता।

१ Kribalani, J B, *The Latest Fad Basic Education*, (Sevagram Hindustani Talimi Sangha, 1954, 3rd edn) p 14

२ Ibid, P 14

३ Patel M S, *The Educational Philosophy of Mahatma Gandhi*, p 24

आधुनिक शिक्षा शास्त्री-गण भी शिक्षा को सामाजिक क्रांति के परिप्रेक्ष्य में अविक देखते हैं । प्रायः अपन समस्या समाधान कारक शिक्षण के सिद्धांत में तथा इमान इच्छित अविद्यालयीकरण के सिद्धान्त में शिक्षा में सामूहिक समस्या पर विशेष रूप में विचार करते हैं तथा इसमें से अल्पमत के द्वारा बहुमत के शोषण को मुक्त करने का प्रयास करते हैं । यही हम यह विचार करना है कि विनोबा ने गरीबी के शिक्षा संबंधी विचार को किम प्रकार आगे बढ़ाया ।

(२) विनोबा की देन विनोबा ने गरीबी के शिक्षा सिद्धान्त को मूलतः स्वीकार किया है और गरीबी की स्वावलम्बीता को मूल रूप प्रदान किया है ।^१ गरीबी ने शिक्षा को सत्य व्यक्तित्व के विकास के माध्यम जोड़ा था और उन्होंने शिक्षा के माध्यम के रूप में वातावरण की परिचित वस्तुओं के ऊपर विशेष ध्यान दिया था । ज्ञान के अंतर्गत व्यक्ति के आंतरिक परिवर्तन तथा उसके बाह्य उपकरण दोनों को उन्होंने स्वीकार किया । ऐकात्मिक रूप में बाह्य शिक्षा का उन्होंने निषेध किया । विनोबा इसके आधार पर शिक्षण की उचित परिभाषा करते हैं तथा आंतरिक और बाह्य शिक्षण के बीच उचित सम्बन्ध का निरूपण करते हैं । उनके अनुसार शिक्षण का अर्थ जानकारी नष्ट होना पर बचे हुए संस्कार में ही है, जो हमारे भीतर नहीं है उसका बाहर में मिलना असंभव है ।^२ इसका आधार माह्य का सत्कार्यवाद भी कहा जा सकता है । जिसमें जो तत्त्व नहीं है उसमें वह तत्त्व उत्पन्न भी नहीं हो सकता । इसमें यह सिद्ध होता है कि वास्तविक अर्थ में शिक्षण भीतर ही भीतर होनेवाला शारीरिक मानसिक बौद्धिक या आत्मिक विकास का अंत-शिक्षण है ।^३ प्रकृति या पाठशाळा में मिलनेवाला बाह्य शिक्षण एक प्रकार में अभाववादी है, उसका कोई स्वतंत्र मूल्य नहीं है ।^४ सभी प्रकार के शास्त्र सद्गुण और कलाय बीज रूप में मानव में स्वयंसिद्ध हैं । उसमें पूर्णता की सारी संभावनाएँ हैं । शिक्षा का कार्य तकशक्ति के विकास के लिये बीच-बीच में साधक पदाय देना अर्थात् उसके लिये अवसर प्रदान करना है ।^५ यह 'उत्तेजक दवा न

1 Narayan Shrinani V nobi His Life and Work p 117

२ भावे विनोबा, शिक्षण विचार पृ० ११,

३ उपरिचत् पृ० ९

४ उपरिचत् पृ० ११

५ उपरिचत् पृ० ११

होकर प्रतिबन्ध निवारक उपाय है।^१ अतः वाह्य शिक्षण आत्मविकास के लिए उपयोगी है परन्तु आत्मविकास की तुलना में वह अभावोत्सुक है। आत्मविकास सहज भाव से होता है।^२ यही वास्तव में शिक्षण है। इसमें हम वाह्य से कुछ आदते नहीं हैं अतः शिक्षण आनन्द का स्वाभाविक विषय है।^३ परन्तु वर्तमान शिक्षा-पद्धति में वाह्य शिक्षण का मूल्य आवश्यकता से अधिक बढ़ा दिया गया है जिससे शिक्षा अस्वाभाविक विपरीत तथा ह्रास्या रूप हो गयी है।^४ बच्चा के कोमल मस्तिष्क पर वेदार्थ का बोध आद दिया जाता है जिससे बौद्धिक पेशिम होनी है तथा उसकी नैतिक मृत्यु हो जाती है।^५

विनोबा के अनुसार, सहज शिक्षण के लिए मन्त्रे शिक्षक की आवश्यकता पड़ती है जिसके पास रहन पर स्वयं शिक्षा मिलती रहती है।^६ इसके लिए जीवन और शिक्षण का कार्य साध-साध चलना अनिवार्य है जिसमें जीने की क्रियाओं में ही शिक्षा का विधान हो। सहज शिक्षण के लिए शिक्षा-पद्धति, पाठ्यक्रम' य सब अथ मूल्य शब्द हैं। विनोबा के अनुसार — 'जब जीने की क्रिया में निम्न शिक्षण नाम की कोई स्वतंत्र क्रिया बन जाता है तब किसी विजातीय द्रव्य के शरीर में प्रविष्ट होने पर सभाव्य दुष्परिणाम की तरह शिक्षा का भी मन पर विपरीत प्रभाव पड़ता है। कम की कमरत क्रिये योग्य ज्ञान की भूल नहीं लगती और वैसी स्थिति में जो ज्ञान विजातीय रूप से भीतर घुस पड़ता है पचनेन्द्रिय में उसे पचाने की ताकत नही रहती'।^७ अतः घरेलू वातावरण में शिक्षा मिलना आवश्यक है। उनकी राय में विचारों का प्रत्यक्ष जीवन से नाता टट जाने से विचार निर्जीव हो जाते हैं और जीवन विचार मूल्य बन जाता है।^८ इस प्रकार विनोबा गांधी के शिक्षा सम्बन्धी मूल

१ भावे विनोबा, शिक्षण विचार, पृ० १४

२ उपरिबत्, पृ० २१

३ उपरिबत्, पृ० १६

४ उपरिबत्, पृ० १४ १५

५ उपरिबत्, पृ० २३

६ उपरिबत्, पृ० २४

७ उपरिबत्, पृ० ६२

८ उपरिबत्, पृ० ६२

विचार का दार्शनिक आधार रखते हैं। इसी आधार पर नई-तालीम की शिक्षा-पद्धति का निर्माण होता है।

विनोवा के अनुसार शिक्षण और ज्ञान का मूलभूत विचार अनादि और अनन्त है^१ जिसे नया नहीं कहा जा सकता। परन्तु समय-समय पर विचार मंदा पड़ जाता है, अतः नये युग के अनुरूप उसे उस रूप में प्रकाशित करना पन्ता है।^२ इसी अर्थ में 'नई-तालीम' शब्द साधक है। नई-तालीम को वे "नित्य नई-तालीम"^३ की सजा देते हैं जो अनुभव के आधार पर रोज बदलनेवाली तालीम है। नये समाज की रचना के लिए नई-नई तालीमों की भी आवश्यकता पड़ती है। नई तालीम नय समाज की रचना करनेवाली तालीम है।^४ यह विद्रोह की दोषा है।^५ यह कोई तन्त्र नहीं बल्कि विचार है तथा एक प्रकार का जीवन-दर्शन है।^६ नई-तालीम का दार्शनिक आधार यह है कि वर्तमान जीवन में जिस वस्तु की आवश्यकता हो केवल उसी वस्तु का ज्ञान उस समय देना चाहिए।^७ जिस प्रकार आगे की भूख मिटाने के लिए एक ही दिन सब खाना नहीं खाते, उसी प्रकार आगे के जीवन में काम आनेवाला ज्ञान के प्रशिक्षण की आवश्यकता भी वर्तमान में नहीं होती है। अतः नई-तालीम एक ओर वर्तमान की आवश्यक वस्तुओं के ज्ञान की उपामना करता है, तो दूसरी ओर अनावश्यक वस्तुओं के ज्ञान का भी सग्रह करता है। इस प्रकार के ज्ञान और अज्ञान के सग्रह का यह आत्म-दर्शन के लिए आवश्यक मांगता है।^८ नई-तालीम के त्रिविध कार्यक्रम हैं—प्रकृत ज्ञान, ज्ञान शक्ति सम्पादन तथा आत्मज्ञान।^९ प्रकृत-ज्ञान का अर्थ है स्वाभाविक आवश्यकता-मुक्त ज्ञान। ज्ञान शक्ति-संपादन का अर्थ है आगे समय-समय पर आवश्यक

१ उपरिबन्ध, पृ० २२८

२ उपरिबन्ध, पृ० १२४

३ उपरिबन्ध, पृ० ८४

४ नई तालीम १९, १२ (जुलाई १९७१) पृ० ५३२

५ भावे विनोवा, शिक्षण विचार, पृ० ९९

६ उपरिबन्ध, पृ० ७८

७ उपरिबन्ध, पृ० ७८

८ उपरिबन्ध, पृ० ७९

होनेवाले ज्ञान के लिए शक्ति संपादित करना तथा आत्मज्ञान का अर्थ है अन्दर छिपे हुए स्वयंभू ज्ञान को व्यक्त करना ।

नई-तालीम केवल शिक्षार्थी की अवस्था विशेष में ही नहीं लागू होती बल्कि यह शुरू से अन्त तक के शिक्षण में लागू होती है।^१ इसके अतगत सभी व्यक्तियों के लिए शिक्षण का विधान है चाहे वह देहात में रहनेवाला हो या शहर में, चाहे वह बुद्धिजीवी हो या कृषक, चाहे वह धनी हो या अमीर । अतः नई-तालीम एक समग्र विचार है । गांधी ने अपने शिक्षण सिद्धान्त में विशेष रूप से ७ १४ वर्षों तक के शिक्षण का ही विचार किया था । विनोबा संपूर्ण जीवन के शिक्षण का विचार करते हैं । विनोबा के अनुसार नई-तालीम एक प्रकार का आध्यात्मिक शिक्षण है । इसमें देह में भिन्न आत्मा के ज्ञान का विचार रहता है^२ तथा ज्ञान से कम, कम से ज्ञान और दोनों से वित्त विकास तथा समाधान^३ के विचार में इसकी दृढ़ आस्था है । अतः इस प्रकार के शिक्षण में केवल ज्ञान और कम शक्ति के विकास का ही विधान नहीं है बल्कि वित्त की संपूर्ण शक्ति और गुणों के विकास की अपेक्षा है ।^४ सेवा के द्वारा नान और नान के द्वारा सेवा^५—इसका अपना आदेश है । उद्योग के द्वारा ब्रह्मविद्या की सिद्धि इसका लक्ष्य है ।^६ गाम्भयोग और स्वावलम्बन—दोनों की इसमें प्रतिज्ञा है ।^७ चूंकि शिक्षा मुक्ति-दायिनी है अतः इसमें वित्त विकार का उन्मूलन, तथा स्वतंत्र स्वावलम्बी स्वयंभू प्रज्ञा का भाव है ।^८ राजनीतिक-सत्ता से शिक्षा को स्वतंत्र रखने का प्रयास है ।^९ सामाजिक क्रांति के बाह्य के रूप में यह वर्तमान समाज की आर्थिक रचना का विरोधी है तथा उसके परिवर्तन का प्रयास करता है । यह हमेशा अपने का अहिंसक-क्रांति के अनुकूल बनाता है,^{१०} अतः इसमें किसी प्रकार की रुढ़ता नहीं है । यहाँ विनोबा का गांधी से मतभेद है । गांधी नई

१ उपरिबत्, पृ० १४

२ उपरिबत्, पृ० ८९

३ उपरिबत्, पृ० १२२

४ उपरिबत्, पृ० ८७

५ उपरिबत्, पृ० २६५

६ उपरिबत्, पृ० २१५

७ उपरिबत्, पृ० २२९

८ उपरिबत्, पृ० २६६ १७

९ उपरिबत्, पृ० २८३

१० उपरिबत्, पृ० १५१.

तालीम को ग्रह और चर्खे को सूय के समान मानते थे ।^१ अर्थात् उनके लिए चर्खे की प्रधानता थी । परन्तु विनोबा नई-तालीम की प्रधानता को स्वीकार करते हैं । वे इसकी तुलना श्रेयताग में करते हैं जिसपर सारे रचनात्मक कार्य टिके हैं । फिर नई-तालीम में साम्ययोग का दर्शन तथा इसके आध्यात्मीकरण पर जोर, विनोबा की देन है ।

विनोबा के अनुसार नई-तालीम और पुरानी-तालीम में वस्तुतः मूल्य का भेद है ।^२ पुरानी-तालीम केवल चोरी को पाप समझती थी, नई-तालीम में संप्रह को भी पाप माना जाता है । उसमें जारिरीक और मानसिक परिश्रमों के मूल्य में अन्तर है । नई-तालीम दोनों के नैतिक मूल्यों को समान मानती है और ऐसा समझकर दोनों का समन्वय करती है । पुरानी-तालीम क्षमता की उपामना करती है, नई-तालीम "क्षमता" को "समता" की दासी मानती है । पुरानी-तालीम लक्ष्मी, मरस्वती तथा शक्ति की उपासना अलग-अलग देवता के रूप में करती है, नई-तालीम मानवता की सेवा के लिए इन्हे साधन मानती है ।^३ इस प्रकार विनोबा के लिए नई-तालीम वस्तुतः मूल्य-परिवर्तन का बाहक है जिसमें समाज में वास्तविक क्रान्ति आती है । गांधी की बुनियादी-शिक्षा के पीछे भी यही भाव था । परन्तु गांधी इस प्रकार से अपने मतव्यों को स्पष्ट नहीं कर सके थे जिम काय को विनोबा ने किया है ।

विनोबा ने नई-तालीम के सम्पूर्ण विचार को चार विन्दुओं के अन्तर्गत रखा है जिसपर विचार करना अनिवार्य है । ये हैं—(१) शिक्षा की स्वायत्तता, (२) योग, (३) उद्योग, और (४) सहयोग । शिक्षा की स्वायत्तता के ऊपर हम आगे व्याख्यानकुल के सदर्भ में विचार करेंगे । अतः यहाँ पर उसके ऊपर विचार करना अपेक्षित नहीं है । बाकी तीनों पर हम एक-एक कर विचार करें ।

(क) योग विनोबा के अनुसार वर्तमान शिक्षा-पद्धति में योग, उद्योग तथा सहयोग—तीनों की नितान्त आवश्यकता है । योग का अर्थ आसन और

१ उपरिबत्, पृ० २३५-२६

२ उपरिबत्, पृ० १४६

३ उपरिबत्, पृ० १४७

व्यायाम नहीं है। योग इन्द्रिय मन, जिह्वा तथा चित्त पर अकुश रखने की कला है।^१ दूसरे शब्दों में स्थितप्रज्ञता की सिद्धि ही योग का लक्ष्य है। विनोबा वतमान युग में इसकी बहुत बड़ी आवश्यकता मानते हैं। आज विज्ञान के युग में इन्द्रिय, मन तथा विचारों पर अनेक प्रकार के आक्रमण होते हैं। इस स्थिति में चित्त को शान्त और स्थिर रखना अत्यंत महत्त्वपूर्ण है। योग की सिद्धि के लिए वे आध्यात्मिक ग्रन्थों का अध्ययन सर्वे धर्म-समभाव की दृष्टि से आवश्यक मानते हैं।^२ धर्म निरपेक्षता के नाम पर धार्मिक-ग्रन्थों के निखिल ज्ञान का लाभ नही लेना उनका अनुसार गलत है। यह ठीक है कि इन ग्रन्थों में कुछ अशुभ युग क लायक नहीं है। उन अशुभों को निकाल कर उपयोगी अशुभों का अध्ययन किया जा सकता है। विनोबा का यह विश्वास है कि पुराने धर्म-ग्रन्थों का महत्त्व आधुनिक युग में भी अधिक है क्योंकि होमियोपैथ की दवाई की भांति उनकी "पोटन्सी बढ़ी हुई है।"^३ "काल पुष्प की परीक्षा" में य सफर हो चुक है जिस कारण इन ग्रन्थों की उपयोगिता आज रह गई है। अतः योग की साधना में इनका अद्भुत लाभ मिल सकता है। दूसरे शब्दों में यह कहा जाए कि अध्यात्म का ज्ञान जो आधुनिक युग की आवश्यकता है इन ग्रन्थों में मिल सकता है। अतः आधुनिक शिक्षा में इनका स्थान रहना अनिवार्य है।

(ख) उद्योग उद्योग का अर्थ केवल चरखा या तकनी नहीं है। इसके अन्तर्गत आधुनिक यंत्र वक़ाएप इत्यादि भी आते हैं। परन्तु उद्योग में कृषि-तत्त्व अनिवार्य वस्तु है।^४ अतः विनोबा ज़ाती, पशु, वृत्त, यहाँ तक कि प्रधान मंत्री के लिए भी कुछ समय तक खेती का कार्य करना आवश्यक मानते हैं।^५ उनका यह विश्वास है कि खेती के द्वारा प्रकृति के साथ सम्पर्क होने से दिमाग सर्वदैव ताजा बना रहता है तथा मनुष्य की सूर्य बनी है। वे नेहरू के नैशम विचार 'हैन वी दूज काटवट विथ नचर' में हट विश्वास रखते हैं। इसलिए प्रत्येक किसान सस्थान में कुछ एकट जमीन रहना

१ भाषे विनोबा 'सिद्धि के आधार योग उद्योग, महयोग' सर्वोदय साप्ताहिक १९,८ (नवम्बर १९७२) पृ० १२१

२ उपरिबन्ध पृ० १२२

३ उपरिबन्ध, पृ० १०६

४ उपरि न पृ० ११०

५ उपरिबन्ध पृ० १८०

अनिवार्य मानने हैं जिसमें शिक्षक और विद्यार्थी दोनों का कार्य कर सकें। सृष्टि के सौन्दर्य और समाज के सौजन्य (अभियोजन का स्वभाव) दोनों के मिलने से जीवन पूर्ण बनता है।^१ उद्योग और कृषि के पीछे यही दबाने है। वस्तुतः उद्योग के द्वारा विनोबा विज्ञान को उपासना करना चाहते हैं जो आधुनिक युग के लिए अनिवार्य है।

(ग) सहयोग सहयोग में विभिन्न प्रकार की विपन्नताओं के बीच भी सहजीवन^२ की शिक्षा आती है। आज के शिक्षण में हर व्यक्ति को यह अनुभव करना आवश्यक है कि वह विश्वमानव है। कम-से-कम भारतीयत्व का भी अनुभव करना अपेक्षित है। उसे यह मानना है कि नारी सृष्टि एक है, विश्व के सभी मानव, पशु-पक्षी एक हैं। अतः विश्व के साथ एकत्वता स्थापित करने का विधान आधुनिक शिक्षा में होना चाहिए। सहयोग की वृत्ति के विकास के लिए वे युग प्रज्ञ तथा दोष नहीं दबना वानो आवश्यक मानते हैं। वे इसे "गुण चुम्बक-वृत्ति"^३ की मज्जा देते हैं। अर्थात् दूसरों के गुणों को ही चुम्बक की भाँति खींच लेने में सहयोग की वृत्ति का विकास ही सकता है, द्विदान-वेपण में नहीं। दूसरों के दोषों पर ही विचार करने पर जाति, धर्म, रंग और भाषा के नाम पर समाज टूटने, जिसमें सहयोग स्थापित नहीं हो सकेगा। विज्ञान के युग के लिए सहयोग की नितान्त आवश्यकता है। इसके बिना समाज कायम ही नहीं रह सकता है। अतः विनोबा उनके अन्तर् में समाज शास्त्र तथा मनोविज्ञान का देवता हैं। -

निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि गाँधी ने बुनियादी शिक्षा का विचार दिया, विनोबा ने उसका ढाँचा भी तैयार किया। विनोबा ने गाँधी के विचारे हुए शिक्षा-मन्त्र की विचारों को शास्त्रीय रूप प्रदान किया। गाँधी की शिक्षा में देहाती जीवन का ही एक प्रकार से समर्थन है। विनोबा ने आधुनिक यन्त्रों, बैंकगाँव आदि का स्थान देकर शिक्षा को वैज्ञानिक आधार प्रदान किया है। गाँधी की शिक्षा-पद्धति में हस्तकर्म और आत्मनिर्भरता पर अधिक बल दिया गया है। विनोबा के शिक्षण में खेती, चित्त सयम तथा सहयोग

१ भावे, विनोबा, "शिक्षा के आधार योग, उद्योग, सहयोग", सर्वोदय, साप्ताहिक, १९, ९ (नवम्बर, १९७२), पृ० १४०
 २ उपरिचल, पृ० १४०
 ३ उपरिचल, पृ० १४५

का विशेष रूप में स्थान तो दिया ही गया है, शिक्षा संस्थानों में अध्यात्म के साथ उद्योग और विज्ञान का योग इनकी मौलिक देन है ।

गांधी ने नई-तालीम में विशेषकर बाल-शिक्षण को ही अपना केन्द्र बिन्दु माना था । वे सामूहिक शिक्षण पर विशेष रूप से विचार नहीं कर सके थे । विनोबा ने नई-तालीम के अन्तर्गत बाल शिक्षण से अधिक लोप शिक्षण पर विचार किया है । वे हृदय-परिवर्तन के द्वारा समाज-परिवर्तन करना चाहते हैं जिसके लिए विचार-परिवर्तन अनिवार्य है । विचार-परिवर्तन तथा नये मूल्यों के प्रतिष्ठापन के लिए लोकशिक्षण ही एकमात्र उपाय है । उनका यह दावा है कि लोकशिक्षण के द्वारा ही ग्राम स्वराज्य की स्थापना की जा सकती है । अपने ग्रामदान के काय को वे लोकशिक्षण का काय ही मानते हैं । यदि गांधी के स्वातंत्र्य आंदोलन को लोकशिक्षण के रूप में मान लिया जाय, तो उनके जीवन-दर्शन में उत्तम विचारों के प्रचार के साथ-साथ गलत विचारों और व्यवस्थाओं के प्रति सक्रिय प्रतिकार भी सन्निहित है । जे० पी० अपन लोक-शिक्षण विचार में ऐसा ही मानते हैं । विनोबा, विचार को ही सामाजिक शक्ति का रूप देना चाहते हैं । समाज में नय चिन्त का निर्माण कर अशोभ मन की स्थिति उत्पन्न करना चाहते हैं । इसलिए आलोचनात्मक प्रवृत्ति तथा असहयोगी प्रतिकार में इनकी अपनी विशेष अभिरुचि नहीं है, यद्यपि वैचारिक रूप से असहयोग के महत्त्व को अस्वीकार नहीं करते । ज्ञानद इमीलिए वर्तमान शिक्षा को बेकार मानते हुए भी इस व्यवस्था के प्रतिकार के लिए उन्होंने अपनी ओर से कोई कदम नहीं उठाया ।

गांधी ने शिक्षा को अधिक-से-अधिक जनतात्रिक बनाने का प्रयास किया अवश्य परन्तु उन्होंने अपनी नई-तालीम में उन व्यक्तियों की शिक्षा के प्रश्न पर विचार नहीं किया जो अपनी-अपनी आजीविका में लगे हैं । विनोबा ने एक घंटे का स्कूल तथा दो घंटों के महाविद्यालय की कल्पना देकर आचारिक शिक्षा को भी अधिक जनतात्रिक बनाने का प्रयास किया ।

गांधी और विनोबा के शिक्षण सिद्धान्त का प्रभाव आधुनिक शिक्षण सिद्धांत पर विशेष रूप से पडा है । एडगर फाउरे ने १८ मई, १९७२ को अपने पत्र में यूनेस्को के महानिदेशक को लिखते हुए शिक्षा की आवश्यक मान्यताओं में अन्तर्राष्ट्रियता, राष्ट्रिय अखंडता, समग्र व्यक्तित्व का विकास, जनतात्रिक पद्धति, तथा जीवन-पर्यंत मिलनेवाली विकासशील और प्रगतिशील शिक्षा को स्वीकार

क्रिया ।^१ पाउलो फ्रायेरे, अलविन टॉपलर, तथा इभान इलिख ने भी अपने-अपने शिक्षा सिद्धान्तों में आकारिक शिक्षा से अधिक जीवन में मिलने वाली वास्तविक शिक्षा पर बल दिया है, भयपि बुनियादी शिक्षा के नाम पर उन्होंने कुछ नहीं कहा है । फ्रायेरे ने तो "बैसिक एडुकेटर" शब्द का प्रयोग भी किया है ।^२ फिर भी तुलनात्मक रूप में विचार करने पर यह कहा जा सकता है कि गांधी की अपेक्षा विनोबा के शिक्षण सिद्धान्त में आध्यात्मिकता पर अधिक बल दिया गया है । आधुनिक अमेरिकन शिक्षा शास्त्रियों ने बुनियादी शिक्षा से, औद्योगिक, सामाजिक, जनतात्रिक एवं प्राकृतिक तत्वों को लिया है अवश्य परन्तु इसके आध्यात्मिक पहलू पर समुचित रूप में विचार नहीं किया है ।

(घ) आचार्य कुल

१ प्रावकथन — सर्वोदय-समाज की स्थापना के विषय में गांधी का यह विचार अत्यन्त महत्त्व का है कि यह काम सत्ता के माध्यम में नहीं होगा । इसके लिए एक ऐसी जमात खड़ी करनी होगी जो राजनीति से अलग रहकर लोक-सेवा का काम करे । इसीलिए गांधी ने स्वतंत्रता-प्राप्ति के बाद कांग्रेस का विघटन कर लोक-सेवा-संघ की स्थापना अपनी वसीयत में कर दी थी । यह अलग बात है कि इसकी कांग्रेस द्वारा मनवाने में वे असफल रहे । वास्तव में वे सत्ता की राजनीति के बदले सेवा की लोकनीति, पुलिस-फौज की हिंसा-शक्ति के बदले सज्जनों की विचार-शक्ति और राज्य की दण्ड-शक्ति के बदले जनता की लोक-शक्ति चाहते थे । शिक्षण अन्न सम्भार है । जितनी मात्रा में हमारा सस्कार सम्पुष्ट होता है उतनी मात्रा में प्रशासन कम होता है । प्रशासन की कठोरता अनियमितता दूर करने के लिए अनुशासन नहीं, क्रान्ति की जरूरत पड़ती है । क्रान्तियों का इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि अनुशासन के भंग से जो क्रान्ति हुई उसमें प्रशासन अधिक आया । इसका अर्थ

1 Faure, Edgar, ed *Learning To Be* (Paris, Unesco Publication, 1972, Sterling Delhi, 1973), Letter of Edgar Faure to Director General Unesco

2 "The first task of the basic-education teachers is to present the general programme of the educational campaign. The people will find themselves in this programme, it will not seem strange to them since it originated with them "

—Fresre, Paulo, *Pedagogy of the oppressed*, p 94

है कि यदि समाज में शिक्षक तथा शिक्षण का महत्त्व नहीं बढ़ा तो हमारे समाज को दण्ड-सत्ता और दण्ड-शक्ति के भीतर रहना पड़ेगा। शासन-मुक्ति की ओर समाज को धीरे बढ़ाते चलने में ही अविनायकवाद का सकट टल सकता है। समाज में यह अनुशासन टालनेवाला व्यक्ति ही शिक्षक है। उसका ध्यान जातरिक सस्कार पर रहता है। आन्तरिक सस्कार में जब अभाव रहता है तब शासन और प्रशासन आता है। इसलिए प्राथमिक महत्त्व का काम सचमुच वे करते हैं जो अपने-अपने स्थान पर रहकर भी सजनात्मक कार्य करते रहते हैं। प्रशासन का काम तो आनुपंगिक है। व्यक्ति और व्यक्ति के बीच जब विग्रह तथा प्रतिस्पर्धा का प्रश्न रहता है तभी प्रशासन लाता है। लेकिन आज तो मंगलकारी राज्यवाद के नाम पर शासन का काम कैलाश चला जा रहा है। यहाँ सत्ता के हाथों ही सब कुछ स्टूंगा—शैक्षिक, नैतिक, सांस्कृतिक, निर्देशन तथा निर्वाण सभी प्रकार के कार्य राज्य की ओर में ही सम्पन्न किये जायेंगे। इस स्थिति में धारक और शिक्षक के बीच अधीनता का गम्बन्ध बनता चला जायगा। इसलिए आज शिक्षक-समाज पर एक विशेष सांस्कृतिक दायित्व है। अभी वह धपन में ही कैद है। लेकिन आचार्यों के लिए अवसर नहीं है कि वह स्वकेन्द्रित बन। शिक्षण का कार्य ही स्वकेन्द्रित नहीं है। शिक्षक-वर्ग यह है जो स्वायत्त अधिक जीवन को परमाय में लगा हुआ देख सकता है। वास्तव में प्रश्न स्वायत्त की क्षति ध्येवा हर्षि का नहीं है। प्रश्न स्वायत्त के साथ परमार्य के समन्वय का है। शिक्षक पर औरों से समाज के प्रति अधिक जिम्मेवारी केवल इसलिए है कि वह शिक्षक है। उसके ऊपर जिम्मेवारी आयभी ही। वह इसमें अपने को अलग नहीं कर सकता। उसका क्षेत्र केवल पाठशाला या विद्यालय का प्राण नहीं बल्कि संपूर्ण समाज है। वह ती स्वस्थ तथा जाग्रत लोकमत का प्रहरी बनना और उसके निर्देशक तथा अनुश के रूप में रहेगा। वह समाज में एक ऐसी नैतिक सत्ता का उपकरण होगा जो आज के समाज को दुरस्त कर सके। आज राजनीति केवल शिक्षा के लिए ही खतरा नहीं है वह स्वातंत्र्य के लिए खतरा बनता है। यदि आचार्य जगते हैं, संगठित होते हैं तथा समाज के उत्तरदायित्व को समझने लगते हैं तो इससे न केवल समाज स्वस्थ होगा बल्कि शिक्षा को स्वायत्तता मिलेगी और गुरु तथा आचार्य का सम्मान बढ़ेगा। शिक्षक केवल विद्यार्थी को ही सस्कार प्रदान नहीं करेगा बल्कि वह समाज का भी सस्कार-परिष्कार करेगा। इसी को समाज-परिवर्तन भी कहते हैं। विचार प्रचार तथा समाज-परिवर्तन के लिए आधुनिक युग में अनेक माध्यम हैं—सिनेमा, रेडियो, टेलीविजन, समा

चार-पत्र इत्यादि । परन्तु इन साधनों के द्वारा जो विचार समाज में प्रस्तुत किये जाते हैं उनमें सरकार की नीति की प्रशंसा, विशेष दण्ड की नीति की स्तुति व्यावसायिक स्वार्थोत्तेजक तथा वामनात्मक सामग्रियों के विज्ञापन, तथा समाज के सारे कूड़े-कचड़े अर्थात् चोरी डकैती व्यभिचार इत्यादि के समाचार भरे पड़े रहते हैं । इनके द्वारा सत्य का प्रभावोत्पादक ढंग से प्रचार होना असंभव है । दूसरी बात यह कि ये सभी के-सभी निर्जीव साधन हैं जिनके माध्यम से आये हुए विचार भी निर्जीव होते हैं । विचार में सजावना तब आती है जब यह व्यक्ति के आचरण के साथ जुड़ जाता है । सामान्य जनता न तो सगुण और न निगुण की भाषा समझती है वह तो साकार चाहती है जिसको देखकर अनुकरण कर उसके विचार और जीवन मूल्य बल्लते हैं । इसीलिए तो गीता में आत्मा की अमरता के तत्त्वज्ञान के उपदेश के बाद भी कृष्ण को स्थितप्रज्ञ व्यक्ति के लक्षणा का वर्णन करना पड़ा । साकार रूप से विचार प्रचार के माध्यम वर्तमान समाज के शिथिल तथा आचर्यगण हैं । पाल्ने (नमरी) में लेकर पाठशाला विश्वविद्यालय तक के समस्त युवा-वर्ग शिक्षका के नैतिक अधिकार के अतगत होने हैं । शिक्षकों तथा आचार्यों की नतिकता और निष्पक्ष ज्ञान पर समाज का पोषण निम्न करता है । परन्तु आज कल्याणवाद के युग में शिक्षा-पद्धति वार शिक्षण-नीति का निर्धारण समाज को टुकड़े-टुकड़े करनेवाली कुटिल राजनीति और उसका प्रतीक सरकार करती है । शिक्षक भी दलगत सत्तात्मक राजनीति में अपने को डालकर अपना नातिक मूल्य खोने जा रहे हैं । ऐसी परिस्थिति में समाज को नतिक निर्देशन मिलना तो दूर रहा शुद्ध तथा तटस्थ ज्ञान का मिटना भी स्थिर हो गया है । अतः विनोबा ने शिक्षका के एक अहिंसक संगठन की आवश्यकता का अनुभव किया और वह है आचार्यकुल ।

आचार्यकुल विनोबा के स्वतंत्र चिंतन का परिणाम है । इसमें दो शब्द लगे हैं— आचार्य वार कुल । आचार्य शब्द चार धातु से बना है । आचरण 'विचरण' 'विचार' संचार अर प्रचार—इन सभी शब्दों में 'चर' धातु ही है । अतः आचार्य शब्द आचरण विचरण विचार प्रचार परनेवाले तपस्वी शिक्षकों का ही सूचक है । कुल का अर्थ है परिवार । अतः आचार्यकुल आचार्यों के परिवार का सूचक है । विनोबा के अनुसार 'हम सभी आचार्यों का एक ही परिवार है । ज्ञान की उपासना करना, चित्त शुद्धि के लिए प्रयत्न करना, विद्यार्थियों के लिए वात्सल्य भावों रखकर उसके विकास के लिए सतत प्रयत्न करते रहना, सारे समाज के सामने जो

समस्याएँ धाती हैं उनपर तटस्थ भाव में चिन्तन करके सब-सम्मति का निगम समाज के सामने रखना और समाज को उस प्रकार का माग-दर्शन देना रहना इत्यादि कार्य जो हम करने जा रहे हैं, वह एक परिवार की स्थापना का ही काम है।^१ इसलिए उन्होंने शिक्षका क इस भ्रातृत्व का नाम आचार्य-कुल रखा। आचार्यकुल में सभी-के-सभी आचार्य होते हैं, उनमें कोई भी ऊँचा-नीचा, छोटा-बड़ा नहीं होता है। सभी समान रूप से सम्माननीय होते हैं।^२

आचार्यकुल का अभीष्ट स्वयं आचार्यकुल है। यह किसी अवात-प्रयोजन की सिद्धि के लिए नहीं है। इसमें किसी प्रकार की पराधीनता नहीं। अतः यह अन्य शिक्षक-संघों से भिन्न है जिनका उद्देश्य मुख्यतः अपनी रोजी रोटी की समस्याओं को हल करना तथा अधिकारों की सुरक्षा प्रदान करना है। 'आचार्य कुल' केवल अधिकार और रक्षण प्राप्त करनेवाली संस्था नहीं है। यह तो अपने कर्तव्य के प्रति जागृति के लिए^३ संस्था है जिसमें शिक्षक-समाज अपने लोण हुए सम्मान को पुनः प्राप्त कर सकें।^४ आज बुद्धि और ज्ञान के क्षेत्र में काफी विकास हुआ है। परन्तु हृदय के स्तर पर हम अपने परिवार का दायरा छोटा कर लेते हैं। यदि आचार्यों का परिवार भी इसी प्रकार के छोटे दायरे का होगा तो फिर इसका यह अर्थ होगा कि अभी हम बहुत पीछे हैं और शिक्षक समाज का माग-दर्शन नहीं कर सकते हैं जिनमें समाज मार्ग-दर्शन की अपेक्षा रहता है। अतः अपनी खोई हुई प्रतिष्ठा का प्राप्त करने के लिए आचार्यों को अपने हृदय को व्यापक बनाना होगा। उन्हें विश्वमानव होने के अधिकार से सोचना होगा।^५ तथा सभी प्रकार की सकीणताओं से ऊपर उठना होगा। आचार्यकुल के पीछे यही उद्देश्य छिपा है। प्रश्न है आचार्य अपनी प्राचीन प्रतिष्ठा को कैसे प्राप्त कर सकते हैं? इसके लिए विनोबा का यह गुणगान है कि पहले तो उन्हें अपना गुण विकसित करना चाहिए तथा दूसरे यह कि उन्हें समाज-सेवा का दायित्व लेकर अपने कार्य क्षेत्र का विस्तार करना चाहिए। जब तक आचार्य समूचे समाज की ओर कटिना की दृष्टि से नहीं देखते तब तक समाज की ओर से उन्हें प्रतिष्ठा नहीं प्राप्त हो सकती।

१ भावे विनोबा, आचार्यकुल, (वाराणसी, सर्व-सेवा-संघ प्रकाशन, १९६९, तीसरा संस्करण), पृ० ५३-५४

२ उपरिपक्ष, पृ० ५४

३ उपरिपक्ष, पृ० ५४-५५

४ उपरिपक्ष, पृ० ५८

२ आचार्यों के तीन गुण विनोबा के अनुसार शिक्षक के लिए तीन गुणों का होना अति आवश्यक है। विद्यार्थियों पर प्रेम, वात्सल्य और अनुराग, निरन्तर अध्ययनशीलता और तटस्थता तथा दलगत राजनीति से मुक्ति।

१ प्रेम, वात्सल्य और अनुराग^१ विद्यार्थियों के प्रति प्रेम, वात्सल्य और अनुराग शिक्षकों का बहुत बड़ा गुण है, जिसके बिना कोई शिक्षक नहीं बन सकता। अनेक विद्वान और पंडित ऐसे होते हैं जो "वाग्बेश्वरी शब्द क्षत्रो" तथा "शास्त्र व्याख्यान कौशलम्" होते हैं; किन्तु ऐसे विद्वानों का वैदुष्य किस काम का यदि इनका लाभ विद्यार्थियों तथा इनके चरित्र को न मिले। विद्या तो वह है जो मुक्ति दिलाती है—“सा विद्या या विमुक्तये”। लेकिन आज तो विपरीत स्थिति है—“मुक्तये, न तु मुक्तये”। इसलिए करणा की अत्यन्त आवश्यकता है। इसीलिए स्वामी शंकराचार्य को “श्रुतिस्मृति पुराणानामल्य” के साथ-साथ करणाग्र्यम्” भी कहा जाता है। भगवान् बुद्ध को भी “कारुण्यवतार” कहा गया है। अग्न अनुशासनहीनता, शिक्षा के स्तर में गिरावट आदि की जड़ में अन्य सब बातों के अतिरिक्त शिक्षकों का विद्यार्थियों के प्रति अनुराग का अभाव है। आचार्यों की साथकता शिष्य की गुणता में है। “शिष्यात् इच्छेत् पराजयम्” यदि शिक्षकों के हृदय में विद्यार्थियों के लिए यह वात्सल्य पैदा हो जाय, तो शिक्षा में बहुत सारा अमलोप समाप्त हो जायगा और शिक्षक का सम्मान काफी बढ़ जायगा। हम अनुराग देंगे नहीं और आदर्श खोजेंगे—यह सधमुच एक विडम्बना है। अतः शिष्यण वाय भी एक कर्णा-कार्य है। इसीलिए तो आचार्य शंकर ने भगवान् से प्रार्थना की थी—“भूतदया विस्तारय”। ज्ञानी को भी भूतदया अपनी जीवन-निष्ठा के साथ जोड़नी चाहिए।

२ नित्य-निरन्तर अध्ययनशीलता^२ प्रेम, वात्सल्य तथा अनुराग के साथ शिक्षकों में निरन्तर अध्ययनशीलता आवश्यक है। प्रेम और वात्सल्य तो माता के भी पास हैं, वह साक्षात् करुणामूर्ति भी है किन्तु यह कोई जरूरी नहीं कि उसको विद्यानुराग भी हो। सामान्यतः हम माताओं से ज्ञान की अपेक्षा नहीं करते, प्रेम और वात्सल्य की करते हैं। निरन्तर चिंतन-शीलता गुरु का आवश्यक लक्षण है। ज्ञान की वृद्धि प्रतिदिन होती रहे, सतत स्वाध्याय चले, यह आवश्यक है। इसीलिए उपनिषद् ने मनुष्य के सभी

१ भावे, विनोबा, आचार्यकुल, ५० ६

२ उपरिबन्, पृ० ६

कर्तव्यों के साथ स्वाध्याय को आवश्यक रूप से जोड़ दिया है—“सत्य च स्वाध्याय-प्रवचने च” । “शमश्च स्वाध्याय प्रवचने च” । “दमश्च स्वाध्याय प्रवचने च” । “अतिशिक्षण स्वाध्याय-प्रवचने च” । आचार्य ज्ञान का उपासक है । वह ज्ञान का समुद्र है । जिसे ज्ञान की भूख और प्यास नहीं वह आचार्य कैसे बन सकता है ?

३ तटस्थता^१ दलगत राजनीति से मुक्ति^२ . ज्ञान की सच्ची साधना राग-द्वेष से ऊपर उठकर ही हो सकती है । सत्य न तो प्राची का होता है, न प्रतीति का । इसका कोई पक्ष नहीं होता, यह स्वतः सिद्ध निष्पक्ष न्यायाधीश है । यह किसी का पक्ष नहीं लेता । आचार्य इस सत्य के वाहक है इसलिए उन्हें किसी संकुचित सम्प्रदाय या दलगत राजनीति में अपने को कैद नहीं करना चाहिए । ऐसा करने पर उन्हें समझना चाहिए कि वे कर्ता नहीं हैं बल्कि कम हैं ।^३ आज की राजनीति जो केवल नीतिशून्य ही नहीं बल्कि पक्ष विशेष की बैठियों में फसी है, सार्वभौम सत्य की साधना में सहायक सिद्ध नहीं हो सकती । यदि शिक्षक ऐसी राजनीति में अपने को ऊपर नहीं उठाते तो वे शायद गुक्तिमन्मत बचन के अधिकारी भी नहीं हो सकते ।

शिक्षाशास्त्र यदि सत्य की साधना है तो इसके लिए “वीतराग” की भूमिका आवश्यक है । यह इसकी नैतिक शक्ति है । राग-वृत्तियों से परे होकर सोच बिना तटस्थ-दर्शन सम्भव नहीं । इसीलिए पतञ्जलि ने “चित्तशुक्ति निराव,” श्री अरविन्द ने “अतिमानस” और विनोबा ने “अक्षोभ वृत्ति” प्राप्त करने पर बल दिया है । विनोबा के अनुसार गुरु को कोई भी ज्ञान अत्यन्त तटस्थ होकर सिखाना चाहिए ।^४ यदि गुरु पूर्वाग्रह से ग्रसित होकर अपनी विशेष चीज लावन की कोशिश करता है तो वह निश्चय ही शिक्षा के साथ व्यभिचार करता है । शिक्षक-मानस का हर प्रकार की साम्प्रदायिकताओं और संकीर्णताओं से ऊपर उठना ही श्रेयस्कर है । यदि वह स्वयं दल के दलदल में फँसा रहेगा, तो उसका विचार भी उसी दलदल में डूबा रहेगा । उसकी दृष्टि दलीय दृष्टि रहेगी, वह दूर-दृष्टि का रूप नहीं ले सकती ।

१ भावे, विनोबा, आचार्यकुल, पृ० ५

२ उपरिबन्, पृ० ६

३ उपरिबन्, पृ० ७

४ उपरिबन्, पृ० ४५

इसलिए शिक्षकों के लिए अन्तिम अनिवार्य गुण है सत्तात्मक, दलगत और सकीर्ण राजनीति से मुक्त होकर विश्व और मानव की व्यापक राजनीति से संयुक्त होना। विनोबा ने इस बात पर खेद प्रकट किया है, कि जो आचार्य सत्ता पर अक्रुश रखकर उस समयित, नियमित और नियंत्रित रखते थे, आज स्वयं सत्ता के अधीन हैं। यही कारण है कि उनका तेज भी प्रकट नहीं होता। जब शिक्षा सत्ता और राजनीति की दासी रहेगी तो वह निस्तेज और बध्मा होगी। स्वयं किसी के अधीन रहकर वह दूसरे को कैसे मुक्त कर सकती है। विनोबा के अनुसार जहाँ पहले सरकार पर गुम्भा की मत्ता चल्ती थी वहाँ आज गुम्भों पर सरकार की सत्ता चल्ती है। जहाँ गुम्भों को समूचे देश का माग-दर्शक बनना था, वहाँ उनका माग-दर्शन सरकार में रहने वाले व्यक्ति करते हैं। जो अधिकार प्राचीन काल में समाज ने बुद्ध महावीर, शंकर रामानुज कवीर आदि जैसे सिद्ध गुरुओं को नहीं दिया वह अधिकार आज राजनीतिज्ञों को प्राप्त है। शिक्षा की स्वायत्तता के साथ रोज रोज का खिलवाड़ सचमुच विनाश की ओर ले जाने वाला है। शिक्षक आज एक नौकर की हैसियत में काम करते हैं। अपनी सारी स्वतंत्रता वे खोये हुए हैं राष्ट्र के माग-दर्शन करने की तो बात ही दूर है।

३ शिक्षा की स्वायत्तता विनोबा के अनुसार शिक्षा और शिक्षकों की स्वायत्तता को अखण्ड रूप में कायम रखना अति आवश्यक है। उन्होंने कई बार इस विन्दु को उहराया है कि शिक्षा को पूरी स्वायत्तता मिलनी चाहिए। १९७२ के राष्ट्रीय शिक्षा-सम्मेलन वर्षा के अवसर पर भी कहा—जो मूलेकुठार” है वह यह कि शिक्षा सरकारी तंत्र से मुक्त होनी चाहिए। शिक्षा पर सरकार का कोई बरदहस्त नहीं होना चाहिए शिक्षकों को तनस्वाहा सरकार जहर द व सरकार का क्तव्य है। परन्तु जैसे न्याय विभाग स्वतंत्र है और मजूम वोट में सरकार के खिलाफ भी फैसले दिये जा सकते हैं और न्यि जात ह वैसे शिक्षा विभाग स्वतंत्र होना चाहिए।^१ शिक्षकों की स्वतंत्र हम्नी नीनी चाहिए छार शिक्षक दर्श के माग दर्शक ह ऐसा होना चाहिए।^२ लेकिन इन स्वायत्तता का मज्जे अर्थ में उपलब्ध करन क णिए पट्टल शिक्षका की योग्य बनना पडेगा। उ हे अपनी

१ भावे, विनोबा, “शिक्षा के आधार योग उवाग सदयोग सर्वोदय

१९ (८) २० नवम्बर, १९७२ पृ० १२५

२ उपरिवन् पृ० १२४

३ भावे, विनोबा, आचार्यकुल प्राक्-घन ५० ३

स्वतंत्र शक्ति का विकास करना होगा। अर्थात् उन्हें अपने को राजनीति में ऊपर रखना होगा। विनोबा ने कहा है “परन्तु शिक्षा विभाग की स्वायत्तता को सच्चे अर्थ में उपलब्ध और कार्यान्वित करने के लिए यह आवश्यक है कि शिक्षक सत्ता के पीछे न भाग कर स्वयं अपनी स्वतंत्र शक्ति का विकास करें। इसलिए शिक्षकों को पक्ष एवं भेदभाव, सत्ता एवं सघर्ष की कल्पित राजनीति से मुक्त होकर, सकीर्ण मतवादी से ऊपर उठकर विश्व-व्यापक मानवीय राजनीति तथा जनशक्ति पर आधारित लोक-नीति को अपनाना चाहिए। राजनीति से अलग हुए बिना राजनीति पर असर नहीं पड़ेगा। लेकिन राजनीति से अलग रहकर भी शिक्षकों को जनता से सम्पर्क रखना चाहिए। अगर शिक्षक ऐसा मानते हैं कि हमने स्कूल-कॉलेजों में पडा दिया, अब हमारा कोई कर्तव्य नहीं है, तो चलेगा नहीं। शिक्षकों का जनता से सम्पर्क होना चाहिए। जनता के साथ सम्पर्क न हो तो राजनीति पर असर नहीं पड़ेगा”^१ आगे भी उन्होंने बहुत ही सुन्दर उदाहरणों के साथ शिक्षकों को राजनीति से अलग रहने का उल्लेख किया है। उनके अनुसार “यदि शिक्षक ही पॉलिटिक्स में रगे हों और पॉलिटिक्स का बरदहस्त उनके सिर पर पडा हो तो समझना चाहिए कि गंगा मैया समुद्र की शरण गई, लेकिन समुद्र ने उसको स्वीकार किया नहीं। तो जो हालत गंगा की होगी, वही हालत विद्या की होगी। विद्या शरण गयी प्रोफेसरों की, आचार्यों की और शिक्षकों की, और उन्होंने उसको स्वीकार नहीं किया। राजनीति के ख्याल से ही सोचा”^२

अतः जिस प्रकार अस्पताल का सेवक बिना किसी भेद-भाव के सभी रोगियों की समान भाव से सेवा करता है उसी प्रकार शिक्षकों को दलमुक्त रहकर समाज के सभी वर्गों की समान रूप से सेवा करनी चाहिए। न्यायाधीश और एम्बेम्बली के स्वीकर की भाँति निष्पक्ष और दलमुक्त होना चाहिए।^३

४ अशांति शमन शिक्षा से शांति का अन्वयोन्वाश्रय सम्बन्ध है। बल्कि यदि हम शिक्षा को शांति का पर्याय मान लें तो विशेष हर्ज नहीं। शिक्षण की प्रक्रिया ही हिंसा की प्रक्रिया के विरुद्ध है। अतः जहाँ जोर-जबदस्ती है, दबाव है, वहाँ शिक्षण है नहीं। आचार्य का काम ही विचार-परिवर्तन तथा हृदय-परिवर्तन का है। नागरिक शांति से चलें, अपने

१ भावे. विनोबा, आचार्यकुल, प्राक्कथन, पृ० ३-४

२ उपरिचिन्त, पृ० ६-७

३ उपरिचिन्त, पृ० ७

अधिकारो और कत्तव्यों के प्रति जागृक रहे, जो कुछ भी करें ठीक ढंग से करें तो हिंसा क्यों फूटेगी ? विचार-शक्ति के दमित करने पर ही हिंसा फूट पड़ती है। दुर्भाग्य से आचार्यों ने विचार-प्रचार का अपना क्षेत्र अत्यन्त सीमित कर लिया है। विश्वविद्यालय को उन्होंने अपना अहाता भर मान लिया है। उधर हिंसक तत्त्वों ने सम्पूर्ण समाज को, विद्यालय और विश्व-विद्यालय को भी अपना क्षेत्र घोषित कर दिया है। यही कारण है कि हिंसा जीतती है, शिक्षा हारती है। इसलिए शिक्षकों की वैचारिक और नैतिक स्तर पर भी अशान्ति-शमन का कार्य उठाना ही चाहिए। विनोबा के अनुसार आचार्यकुल के सदस्यों को एक प्रकार का शान्ति-सैनिक होना चाहिए।^१ उनके पास शान्ति स्थापित करने का सर्वोत्तम शस्त्र प्राप्त है और वह है 'शिक्षा'। शिक्षा से बढ़कर शान्ति-स्थापना का कोई दूसरा अस्त्र है ही नहीं। गलत विचारों के कारण ही समाज में अशान्ति फैलती है। यदि शिक्षक अपने ऊपर सही विचार-प्रचार करने का दायित्व ले लेते हैं, तो अशान्ति का शमन हो जाता है। पुलिस के द्वारा उनके दमन की आवश्यकता नहीं रहती है। आचार्यों के शुद्ध-चरित्र के कारण उनकी उपस्थिति मात्र में शान्ति स्थापित हो जाती है। परन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि शान्ति स्थापित करने का क्षेत्र केवल कालेज-प्राणण ही नहीं, समूचा समाज है। "आचार्य लोगों को विचार समझाने हैं, विचार-परिवर्तन करते हैं, हृदय-परिवर्तन करते हैं और जीवन-परिवर्तन की दिशा दिखाते हैं। इस प्रकार के परिवर्तन करनेवाली शिक्षकों की जमात पुलिस-विभाग की आवश्यकता भारत में रहने दे, यही सौख्य है। भारत का नागरिक शान्ति से चलता है, परन्तु यदि समाज में कहीं अशान्ति हुई तो शिक्षक अपने विचार और नैतिक शक्ति द्वारा अशान्ति-शमन करें, ताकि सरकार की दण्ड-शक्ति को अशान्ति दमन के लिए मौका ही न मिले। इस प्रकार भारत भर में दमन का अवसर ही न आये, केवल शमन से काम ही। अतः शिक्षकों को अशान्ति-शमन के लिये कुतसकल्प होना चाहिए।"^२

शान्ति-स्थापना के अतिरिक्त शिक्षकों के श्रेय सामाजिक दायित्व भी हो हो सकते हैं जैसे, ग्राम-संगठन का^३ दायित्व। प्रयोग के रूप में शिक्षकों को

१ भावे, विनोबा, आचार्यकुल, पृ० ४०,

२ उपरिबत, प्रावकपन, पृ० ४

३ उपरिबत, पृ० १७

किसी जिला या गाँव या शहर को लेकर उसकी कार्य-योजना अपने हाथ में लेनी चाहिए। उसकी पूरी जानकारी प्राप्त करने के बाद उसकी समस्याओं को समझना चाहिए तथा उसके सुधार पर विचार करना चाहिए। उन इलाकों की शान्ति का भी दायित्व लेना चाहिए। इस प्रकार के कार्यों के संचालन के लिए जिले के स्तर पर सभी कोटि के शिक्षकों का संगठन कायम करना चाहिए तथा समय-समय पर विचार विमर्श होते रहना चाहिए। इस प्रकार शिक्षक जन-जीवन से भी जुड़े गे और वास्तविक समस्याओं से भी अवगत होंगे।

विनोबा न आचार्यकुल के द्वारा शिक्षा में अहिंसक-क्रान्ति के अतिरिक्त समूचे समाज में क्रान्ति लाने की अपेक्षा की है। वास्तव में बिना शिक्षकों के तप पूत चरित्र और विचार के समाज-परिवर्तन असम्भव है। परन्तु यह भारत के लिए दुर्भाग्य है कि स्वतंत्रता के पश्चात् सबसे अधिक उपेक्षित शिक्षा विभाग रहा है। शिक्षकों की स्वाभाविक अप्ययन-निष्ठा और चरित्र निष्ठा पर पदलोनूप राजनीति हावी रही है। भारत की स्वतन्त्र चिन्तन शक्ति पनप नहीं सकी। आज ऐसी स्थिति है कि जो चरित्रनिष्ठा शिक्षकों में स्वाभाविक रूप से प्राप्त थी, वह बरहना लोक का प्रत्यय बनती जा रही है। बाध्य होकर शिक्षकों को मजदूरी की भांति हस्ताल करना पड़ता है। फिर भी केवल राजनीतियों की आलोचना नहीं सुधार होनेवाला नहीं है। पहले गुण विकास करना तथा उसके बाद समाज का आशीर्वाद प्राप्त करना आवश्यक है। तभी शिक्षकों के द्वारा अहिंसक क्रान्ति हो सकती है। अतएव समाज के विकास के लिए कुछ पक्षमुक्त तथा कर्तव्यनिष्ठ शिक्षकों का संगठन अनिवार्य है। गांधी न इस प्रकार के सुसंगठित शिक्षकों के आचर्य की कल्पना नहीं की थी। गांधी विचार को विनोबा की यह महत्त्वपूर्ण देन है।

गांधी न केवल पाठ्यक्रम की दृष्टि से ही शिक्षकों के शैक्षणिक दायित्व पर विशेष रूप से विचार किया था। सामाजिक दायित्व का विचार स्पष्ट रूप से उन्होंने नहीं रखा। आचार्य राममूर्ति कहते हैं—'शिक्षण को सामाजिक शक्ति के रूप में देखा जाय तो उसके तीन आयाम प्रस्तुत हान हैं—समाज-परिवर्तन की गत्यात्मकता, निमाण की प्रक्रिया एवं प्रसिद्ध पाठन की पद्धति। गांधी के जमान से लेकर आज तक तीसरे पर विचार, शोध और प्रयोग हुए हैं परन्तु पहला दो खतून पडे हैं। जब राजनीति अपनी गत्यात्म-

कता खो चुकी हो, तो शिक्षण की गत्यात्मकता का शोष और प्रयोग समाज के विकास के लिए अत्यन्त और तत्काल आवश्यक है। विचार को पक्ष और आग्रह से मुक्त कर उसकी शक्ति प्रकट करने का प्रयास हितो के मधर्प के धरा-तल में ऊपर उठाकर समान हित की भूमिका का विकास, सधर्पों के शक्तिपूर्ण हल के मार्गों की शोष, तरणों का विद्रोह—ये सभी शिक्षण के डायनेमिक के अंतर्गत हैं। निर्माण का कोई भी कार्य बयो न हो शैक्षणिक ढग से यदि चलाई जाय तो काम अच्छा होगा एक ध्रम शक्ति तथा संस्कृति का विपास होगा। अतः गांधी को विद्यालय मानकर निर्माण के किमी कार्य को शिक्षण प्रोजेक्टस माना जा सकता है।^१ विनोबा ने शिक्षकों के सामाजिक दायित्व एवं शिक्षा के सामाजिक पहलुओं पर विशेष रूप में बल दिया है। उन्होंने यह अनुभव किया है कि जब तक शिक्षक या विद्वान ज्ञान की ऊँचाई में उतर कर सामाजिक जीवन की यथाय समस्याओं में प्रवेश नहीं करते तब तक न तो उनके संचित और सारगर्भित ज्ञान का लाभ समूह को मिल सकता है और न वे समाज के विश्वास को ही प्राप्त कर सकते हैं। उनकी वाणी को अग्रोघता भी प्राप्त नहीं हो सकती। उनकी वाणी का समाज और सरकार पर असर हो इसके लिए उन्हें सत्यशील, मौनशील, शमशील और चित्तशील होने के अतिरिक्त यथायता की चुनौती को स्वीकार कर जनममूह को सही दिशा में यशाने के लिए अनुप्रेरित करना होगा। वेदों और महात्मा बुद्ध के विचारों में भी जानियो से कुछ इसी प्रकार की अपेक्षा रखी गई है। महात्मा बुद्ध ने कहा था—“पर्वत के शिखर पर बैठा हुआ आदमी भूमि पर क्या चल रहा है, देखता रहता है और गाइडेस देता है।”^२ इसी प्रकार वेदों में भी कहा गया है—“जो पर्वतों के शिखर पर चढ़ गये हैं, वे शिवको की सकल्प शक्ति बढ़ाते रहते हैं, जिनकी प्रेरणा क्षीण हो गई है, उनकी प्रेरणा बढ़ाते रहते हैं। स्वयं आचरण करने की दृष्टि से ऊपर चढ़ने की वृत्ति हुई लेकिन लोगों के स्तर पर आकर सोचते हैं और लोगों को ऊपर चढ़ाने की कोशिश करते हैं।”^३

१ राममूर्ति ‘आचार्यकुल संरचना और कार्यक्षेत्र’ नई दिल्ली, १९, ५ (दि० १९७०) पृ० २१८-१९

२ विनोबा की जातु सूत्री, (वारणसी, सर्वसेवा संघ प्रकाशन १९७३), पृ० १७

३. उपरिबल, पृ० १७

विनोबा न व्यक्तिगत आर सामाजिक स्वास्थ्य को ठीक रखने के लिए पंचशक्तियों के सहयोग की अपेक्षा की है।^१ उनके अनुसार जन, सज्जन, विद्वज्जन महाजन और शासन शक्तियों के आपसी सहयोग धीरे विश्वास पर ही समाज आगे बढ़ सकता है। आचार्यकुल विद्वज्जन शक्ति का सूचक है जिसे पंचायतन में गणपति का रूप प्रदान किया गया है।^२ उनके अनुसार विद्वज्जन का मुख्य कार्य है पशुमुक्त होकर सामाजिक समस्याओं पर तटस्थ रूप से चिंतन करना तथा यन्त्रु को सह्य परिप्रेक्ष्य में समझना। अतः समाज परिवर्तन की दिशा में विद्वज्जन शक्ति मांग निदेशक का काम करती है।

उन्होंने आचार्यकुल के सदस्यों के वक्तव्यों के सम्बन्ध में कहा है—
 "दुनियाँ में क्या ठीक चल रहा है क्या बेठीक चल रहा है, उसका अध्ययन तटस्थ वृत्ति में करना, उसपर अपना नियंत्रण, अपना विचार दुनियाँ के सामने रखना। सरकार की क्या गलती हो रही है, जनता की क्या गलती हो रही है विश्व में क्या गलती हो रही है, इन सब का अध्ययन करना और पशुमुक्त होकर तटस्थ दृष्टि में नियंत्रण सब के सामने रखना। धीरे धीरे यह तटस्थ शक्ति, पशुमुक्त शक्ति बढ़ेगी जिसका वजन सरकार पर पड़ेगा, जनता पर पड़ेगा और महाजन पर भी पड़ेगा।"^३ गाँधी ने विद्वज्जन शक्ति को एक तटस्थ शक्ति के रूप में नहीं लिया था। उनके चिंतन में पंचशक्तियों के सहयोग के विचार थे अदृश्य परन्तु उनका मुख्यव्यवस्थित रूप हमारे सामने नहीं आया था। विनोबा न उसे सुमबद्ध रूप में हमारे सामने प्रस्तुत किया है।



-
- १ विनोबा की चतुःसूत्री, (बाराणसी सर्वमेवा सच प्रकाशन, १९७३), पृ० ६
 २ उपरिचिन्त, पृ० १६
 ३ नई तालीम, आचार्यकुल विशेषांक, ७ (२, १९७४), पृ० ३२८